منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

منشورات ضفاف
Editions Difaf

بول ريكور

حيٌّ حتّى الموت

متبوعاً بـ:

شذرات



ترجمة وتقديم:

عمارة الناصر

مسائل فلسفية



بول ريكور

حيٌّ حتّى الموت



نشرت هذه الترجمة بمقتضى الاتفاق الخطي الموقع بين
دار لوسوي الفرنسية ومنشورات الاختلاف .

Paul Ricœur

Vivant jusqu'à la mort

Suivi de

Fragments

Editions du Seuil, Paris, 2007

طبع في لبنان

بول ريكور

حيٌّ حتّى الموت

متبوعاً بـ:

شذرات

ترجمة وتقديم:
عمارة الناصر





الطبعة الأولى

1437 هـ - 2016 م

ردمك 978-614-02-1297-8

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
Editions Difaf
editions.difaf@gmail.com
هاتف بيروت: 9613223227+



المحتويات

مقدمة المترجم إلى العربية

هذا الكتاب هو، في جزئه الأول، تأمّلاتُ الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) حول الموت، بعد صيف سنة 1995، حين بدأت زوجته سيمون (Simone Lejas) تقترب من الموت، متأمّلا في فكرة أن يكون المرء شاهداً وحاضراً في الحِداد، وفي نظرة الآخرين إليه بوصفه باقيّاً على قيد الحياة، مُستحضراً التجربة الدينية من خلال قراءته لنصوص بعض التفاسير الإنجيلية..؛ أمّا جزؤه الثاني فيُمثّل "شذرات"، وهي مجموعة النصوص المتقطّعة لأفكار متعددة كُتبت بين سنتي 2004 و2005 (سنة وفاته)، حول أن يُولد مسيحياً بالصدفة، تلك الصدفة التي تتحوّل إلى قدر بفعل اختيارٍ متواصل، حول أن يُنسَب إليه بأنه فيلسوف مسيحي، حول المناظرة، حول دريدا...، مقدّماً تأويلات ومواقف من قضايا يرى أنه تبنّاها وهو يخرج من عنف "الديني" ليدخل إلى الديني المشترك المعترِف والمعترَف والذي سيعبّر عنه بمصطلح "الأساسي" أو "الأهمّ"؛ (وبعض مواقفه الدينية والسياسية، في آخر الكتاب خصوصاً، هي الأكثر جرأة)، كما أن هذه الفترة تُمثّل شهادته التأمّلية فيما يمكن أن يقوله عن موته وفيما يمكن أن يقوله الآخرون عنه بعد موته، من خلال عيش زمن الكتابة، زمن الحياة وزمن الاحتضار.

على القارئ أن "يصبر" قليلا حتّى يتجاوز عتبة الحِداد التي تعلو بداية هذا الكتاب، بما فيها من شحنة نفسية، وأن ينتظر من حين لآخر تبييناً وتوضيحاً من بول ريكور لبعض التأمّلات والتصوّرات التي تنشأ في السياق "**المَلحمي**" الذي يُصوّر مواجهة الفيلسوف لسؤال الموت، مواجهةٌ يتقاطع فيها الديني مع الفلسفي مع السياسي، وهي مَلحمةٌ تبدأ بسؤال ريكور: "**ولكن ما هذا الموتُ الأكثر واقعية من الحياة؟**"، غير أن إيقاع ملحمة الكتابة لديه يتفاوتُ حدّةً في متن النص الذي بقيَ مسوّدةً مدّة سنوات، بالإضافة إلى طابع الشذرات الذي يعني من بين ما يعني انعكاساً لإيقاع الحياة الأخيرة للفيلسوف، بوصف أسلوب كتابة الشذرات هو في وجهٍ من وجوهه كتابة احتضارية.

يبدأ تحليل هذا السؤال في التمفصل بين زمن الكتابة وزمن الحياة، في الإحالة إلى ذاكرة الكتابة التي يتجلّى فيها الموت، حيث يتساءل ريكور: "**ماذا يمكنني أن أقول عن موتي؟**"، إذ في الاحتضار يناضل ريكور من أجل استيعاب واقعية الموت، وفي الحِداد يحضر تأمّلٌ كثيفٌ حول أولئك الذين يموتون ونبقى بعدهم أحياء، ولكن أحياءٌ يفكّرون فيما يُقال عنهم بعد موتهم، في رؤية أنفسهم أمواتا قبل أن يكونوا أمواتا، أي من خلال اللحظة الفينومينولوجية للاحتضار الذي لا يعتبره ريكور موتاً بل حياة "على وشك الموت" أي بوصفه إمكاناً للحياة على عتبة الموت، وبوصفه نقطة ارتكاز لكتابة ذاكرة تأمّل الحياة.

نقرأ في عنوان الكتاب، "**حيٌّ حتّى الموت**"، إرادة ريكور في "**تشريف الحياة حتّى الموت**" عبر عيش زمن الكتابة، لأن الناس لم يُولدوا ليموتوا بل ليبتكروا، حسب ريكور، فأنْ يكون المرء حيّاً فذلك يتضمّن غياب هذا الذي لم يعدْ موجودا ولكنه كان موجودا، فيما يُعبّر عنه

بالمنابع العميقة للحياة، عبر وسيطين أساسيين هما: النصوص التي كتبها ناجون من محتشدات الموت والإبادة (مثال: جورج سومبرون (Jorge Semprun)[1]، بريمو ليفي (Primo levi)[2] وبالاستناد، تيولوجياً، إلى نص التفسير الديني من خلال كتاب مُفسِّر كبير هو كزافي ليون- ديفور (Xavier Léon-Dufour)[3] حول البعث.

يقوم استئنافُ الحياة في زمن البعث على التفسير الديني الأساسي الذي يعني استئناف الكتابة عبر الاحتضار بوصفه البوابة المزدوجة لرؤية الموت من الخارج من جهة، أي في رؤية شهود الاحتضار المستخلفين في الحياة (ممارسة الحِداد) ولرؤية الموت من الداخل أي في فعل الاحتضار نفسه (ممارسة الابتهاج بالشكر) من جهة أخرى، إذ في جِداد التمثّل والتصوّر، لحضور الغائب، تقوم متعة الحياة وبهجتها من خلال الرغبة في الوجود والبقاء على قيد الحياة أو من خلال نسيان الذات والانفصال عنها.

إن تسجيل لحظة الحِداد والاحتضار فلسفياً، هو عمل فيه تحدّيات دينية وتأملية خالصة، ولذلك سيعمل بول ريكور على تصفية تراثه الديني والسياسي والفكري (في متن الشذرات خصوصا) ليُقدم بجرأة شديدة

---

(1) جورج سمبرون (Jorge Semprun Maura) (1923–2011): كاتب ورجل سياسي إسباني نُفي إلى فرنسا أثناء الحرب الإسبانية، أهم كتبه (الكتابة أو الحياة) (l'Ecriture ou la Vie) (1994). (المترجم).

(2) بريمو ليفي (Primo Levi) (1919–1987): كاتب إيطالي وأشهر الناجين من المحرقة النازية، أهم كتبه: (Se questo è un uomo (Si c'est un homme) (1947، 1958). (المترجم).

(3) كزافي ليون- ديفور (Xavier Léon-Dufour): (1912–2007) تيولوجي كاثولوكي يسوعي فرنسي، اشتهر بمعجم التيولوجيا الإنجيلية المنشور سنة 1962، وله عدة كتب منها: بعث المسيح والتفسير المعاصر (1969)، قراءة الإنجيل حسب يوحنّا (4 مجلدات) (1988–1996)، وغيرها. (المترجم).

(كما سيلاحظ القارئ) على تصور الحياة من زاوية الموت، في مواجهة شرسة ضد المخيال بوصفه حليفا للشر الذي يمكن أن ينشأ من تصوّر غير مهمّ للبقاء على قيد الحياة، أي من خلال الموت المرعب، الإبادة، الوباء...

ليس مُفاجئاً، بالنسبة لنا، أن يبقى نص ريكور هذا في ملفٍ ورقي لسنوات ثم يُنشر بعد وفاته، فقد أراد، على ما يبدو، **أن يُنشر هذا النص بعد موته،** في سياق تأمّله لوجود **الكتابة ما بعد الموت** (Posthume)، أي تجسيدا **للحظة الكلام عن الموت بعد الموت،** على ما يحمله هذا التصور من مفارقة إلا أنه المَنفذ الوحيد إلى زمن الحياة بعد الموت، عبر البعث الذي تُنشئه الكتابة عن الموت نفسه.

يُميّز ريكور، عبر محطات كثيرة من هذا الكتاب، بين الحيّ (Vivant) والباقي على قيد الحياة (Survivant)، وهذا يعني أننا لا نحيا إلاّ لأننا ننجو من الموت في كل مرة، ويستطيع الشهود على المجازر والإبادة والمحتضرون... إفادة الحياة بما تحتاج إليه من تمثّل زمن الموت، فشهادة الموت هي الذاكرة الأقرب إلى الحياة، كما يستطيع مُفسّرو النصوص الدينية إيجاد التقارب الزمني (اللامخيالي) بين زمن الكتابة وزمن الحياة، فيما يُعبّر عنه ريكور في شكل حلقة هرمينوطيقية: "فيلسوفٌ بتعبير مسيحي، ومسيحيٌّ بتعبير فلسفي".

لقد أراد ريكور أن يضع مسألة الموت في صُلب الذاكرة الجماعية، باعتبار الأقربين (Les proches) صنفاً من الذوات الذين ننسبُ إليهم فعل التذكّر، فيتّخذ من مرحلة التقدّم في السن نقطة ارتكاز للتأمل في "ظاهرة" الموت بوصفها ذكرى لدى الأقربين، ففي هذه المرحلة "يُضاف رنينٌ خاص يرتبط بحدثَيْن هُما حَدّان أساسيان للحياة الإنسانية: حدث الولادة

وحدث الموت، فيُفلتُ الحدث الأول من ذاكرتي، بينما يأتي الحدث الثاني عائقاً مانعاً أمام مشاريعي. غير أن الحدثين كانا محلّ اهتمام بالنسبة إلى المقرّبين منّي أو أنهما سيكونان محلّ اهتمام في المستقبل، سيَحزن بعضهم لموتي، ولكن بعضهم كان قد فرِح لولادتي سابقاً، واحتفلوا بتلك المناسبة – المعجزة، وبإعطائي اسماً أشيرُ به إلى نفسي ما حَييت"[1]. ومنه فإن التفكير من خلال حدود الحياة الإنسانية هو تفكير في الذاكرة المسبقة للأقربين بوصفهم شهودا على الحياة.

يدفعُ نصُّ ريكور هذا إلى توليد مباهج الحياة من المصادر العميقة لها، من تأمّل الموت عبر الاحتضار والبقاء على قيد الحياة حتى اللحظة الأخيرة التي تُنهي ذاكرة الذات ولكنها لا تُنهي ذاكرة الأقربين، ذاكرة الجماعة التي يتمفصل فيها زمن الكتابة مع زمن الحياة، إلى أن يصل إلى لحظة الاختيار: **الكتابة أو الموت**.

وبذلك يضع ريكور "فكرة الموت" داخل حركة هرمينوطيقية تُعلّق رابطة الانتماء معها كظاهرة عبر تجليتها في ذاكرة المقرّبين لأنها الواسطة الوحيدة التي تستطيع الربط بين الموت في ذاته والموت بوصفه ظاهرة لدى الميّت الذي لا يمكنه إلا أن يكون محتضراً أي باقيا على قيد الحياة حتى اللحظة الأخيرة، أمّا الكتابة فهي الخطاب الذي تتمّ فيه ممارسة تأويل الموت واستحضاره كظاهرة، ثمّ تتحوّل الكتابة "بعد الموت" إلى حالتها الفينومينولوجية الثانية، أي في استحضار فكرة الموت بعد "حدوث الموت" في ترابطٍ بين زمن الاحتضار وزمن الموت.

إن الحِداد فعلٌ للحياة وليس فعلاً للموت، إذ في الحِداد يتمُّ اكتشاف المنابع الحقيقية والعميقة للحياة، كما أن الشاهد على الاحتضار هو

---

(1) Paul Ricœur," La mémoire, L'histoire, L'oubli", Seuil, Paris, 2000, p.162.

الواقف على نقطة ارتكازٍ للنظر في زمن الحياة المتدفق من الموت؛ وفي هذا السياق يعمل ريكور على تأويل لحظة النجاة من الموت، أو فعل البقــاء على قيد الحياة، الذي يقود إلى استئناف الحياة التي تصبحُ عودة من الموت في كل مرة، غير أن تسجيل تلك اللحظة هرمينوطيقيــاً، عــبر وســاطة التجربة الدينية، هو عملٌ تأسّسَ لدى ريكور من خلال تجربة "الشــاهد والمشهود"، الشاهد على الاحتضار والمشهود محتضراً أو عــبر شــهادات الناجين من الموت.

من خلال التأمل حول الموت، تلك التجربة العابرة للثقافات، العابرة للأديان والطوائف، يقوم ريكور بتصــفية كثافــة الــديني ليــؤول إلى "الأساسي" المُخترِق للديني الطائفي، ولأشكال المخيال الزائف، ويقــوم ذلك في الانتقال من النظر إلى الموت من على قمّة الحيــاة إلى النظــر إلى الحياة من عمق الموت عبر وسيط فعل الحِداد وتمثّــل تجربــة الاحتضــار بوصفها تجربة فينومينولوجية تُجلّي "الأساسي" في المنابع العميقة للحياة.

د. الناصر عمارة

جامعة مستغانم، الجزائر

amara_naceur@yahoo.fr

تقديم

أوليفيه أبال[1] (Olivier Abel)

لم يتوقف بول ريكور عن التفكير في الفصل بين زمن الكتابة، الذي ينتمي إلى الزمن البشري لحياة فريدة، وزمن النشر، الذي يفتح زمن المؤلّف في "ديمومة متجاهلة للموت". إن المؤلّف، كما كتب في شذرته حول واطو (Watteau)[2]، مُجبر على الانسحاب بشكل بائس داخل إطار محدود للزمن البشري، في حين أن كتاباته، أفكاره يمكنها أن تكون مستثناة من هذا الإطار وأن تُعيد الانخراط في الزمن العابر للتاريخ "لتلقّي المؤلّف من طرف أحياء لهم زمنهم الخاص".

شيءٌ ما هو الآن يقترب من الاكتمال. وهذا الغلق للمؤلّف هو شرطٌ

---

(1) فيلسوف فرنسي (1953-)، أستاذ الفلسفة والأخلاق بكلية التيولوجيا البروتستانتية لمونبوليه (فرنسا)، تتلمذ على يدي بول ريكور، ناقش رسالة الدكتوراه بإشراف ريكور، بعنوان: "Le statut phénoménologique de la rêverie chez Gaston Bachelard"، (Paris X, 1983)، له مؤلفات منها:

- Vocabulaire de Paul Ricœur, avec J. Porée, in Vocabulaire des philosophes Volume 5, Paris, Ellipses, 2006, p.1017-1079. Et en livre séparé, Elipses, Paris, 2007.
- Le conversation, Paris, Gallimard, 2006.
- Paul Ricœur, La promesse et la règle, Paris, Michalon, 1996.

(2) Antoine Watteau (1684-1721): رسّام فرنسي. (المترجم).

في فتحه على التأويل، مثلما لم يتوقف ريكور عن القول به عن المؤلّفات بصفة عامة، التي تحلّ الحبال[1] مع مقاصد المؤلّف والسياق الأساسي. إن الشذرات المقترحة هنا للقراءة تحتفظ مع ذلك بشيء من اللاإكتمال؛ إنها في العادة خطوط أوّلية، مسودّات، ربما تُركت جانباً بعد تحرير كتابة جديدة، وهذا ما لم يحدث. لا ينبغي أن نبالغ في تقدير أهمية ذلك. لكن، من جهة أخرى، كيف احتفظ لنا، في أوراق مكتبة ريكور[2]، بشذرات نختبر فيها اللفتة الحيّة، الأسلوب، الطريقة التي يفكر بها ريكور، فيما قد تعيشه فقط، وفي هذا المعنى للاّإكتمال، والانقطاع بواسطة الموت؟ طريقة النظر بفكرة إلى المؤلّف، أو بالأحرى فعلياً تقريبا، مع ما لها من حالة عابرة، بالضبط، ومن ضعف ومن زوال سريع- ومن شهادة ثمينة، تُركت عن قصد من طرف المؤلّف.

من خلال هذا التقديم، أريد فقط أن أستخرج بعض الخطوط الكبيرة لتأمّل ريكور هذا حول الموت[3]، حول الأسئلة الثلاثة التي أعلن عنها في شتاء سنة 1995-1996 كما هو مُسطّر في برنامجه، والتي يبدو أنها تغطّي حتّى شذراته الأخيرة: 1) "أشكال المخيال" (ما يمكنني أن أتمثّله عن نفسي؟)؛ 2) "في الحِداد وفي الابتهاج" (ما الجذر؟)؛ 3) "هل أنا مسيحيٌّ بعدْ؟" (لماذا لستُ فيلسوفا مسيحياً؟). من بين هذه الأسئلة سأوردُ هذا المتعلق بمعنى

---

(1) larguer les amarres: عبارة تستخدم في المجال البحري وتعني حلّ حبال السفينة بهدف الإقلاع، كناية عن انفصال المؤلّف عن مقاصد المؤلّف والسياق الذي جاء فيه ليقلع نحو التأويل. (المترجم).

(2) لقد أورث بول ريكور مكتبة عمله الشخصي والأرشيفات المرتبطة بمؤلّفه إلى مكتبة الكلية الحرة للتيولوجيا البروتستانتية لباريس، 83، نهج أراغو، 75014 باريس. واستحداث مكتبة ريكور (www.fondsricoeur.fr) يوافق هذا العطاء الكريم.

(3) العنوان الدقيق للمجموعة الأولى للمخطوطات هو "حتّى الموت. في الحِداد وفي الابتهاج".

البعث، والذي يعود عدة مرات، كما لو أن الأمر يتعلق بتمثّلٍ أكثر راديكالية، غير متصوّر (anicônique)[1] بشكل كبير على وجه التحديد، للتمكن من إقصائه. إنّي لا أعرضُ هذه الأسئلة كمختصٍّ في فكر الفيلسوف [ريكور]، لأني لا أستطيع أن أتحمّل هذا الدور. سأحاول بالأحرى أن أقوم بذلك داخل صداقة محادثة متقطعة، محادثة من بين محادثات أخرى كان قد حافظ عليها. إن كان عليّ أن أتذكر كلمة لريكور الصديق، فسأذكر هذا الكلام الذي يُحيلني إلى لحظة حزينة بالنسبة لي: "حسناً فلتعيشوا". لقد قال بأن شيئين كان من الصعب عليه أن يقبل بهما في الحياة: الأول هو أننا زائلون، الثاني أن لا نكون محبوبين من طرف الكل.

حِداد التمثّلات

لنفهم مسيرته جيداً، يجب أن ننطلق من الاعتدال، يمكننا القول حتّى بالزهد في التخييل، الذي يباشر به ريكور مسائله. إنه يبدأ بإزالة المخيال، من خلال تحليل تمثّلاتنا بطريقة نقدية. في هذه المحاولة حول الحِداد، التي تمثّل التصميم الأوّلي من بعض النواحي للصفحات الأكثر اكتمالاً من [كتاب] "La mémoire, l'Histoire, l'Oubli"[2] (الذاكرة، التاريخ، النسيان"، يعالج ابتداءً عدم إمكانية تخيّل ما هُم عليه وأين هُم الآن أقرباؤنا الموتى؛ ثم عدمِ إمكانية أن يتخيّل نفسه ميّتاً، أو محتضراً؛ أخيراً للخاصية اللاشكلية للحشد غير المتمايز من الموتى كما لو استولت عليهم عدوى موتٍ قاتلة. من خلال هذا التوضيح، وبواسطة عمل الذاكرة الذي يشفي من التخيل المزيّف، يتعلق الأمر بإعادة نهر المخيال هذا إلى مجراه، وعدم

---

(1) بلا صورة، بلا شكل ممكن.

(2) Paris, Seuil, 2000.

تركه يفيض. يتطلب هذا الزهد توضيحاً مفهومياً والذي له هو نفسه قيمة شفائية، وبواسطة توضيحٍ ما يبدأ النص حول الحِداد؛ في المعنى نفسه في النهاية، بواسطة تحليل دلالات كلمة البعث تكتمل هنا الشذرات.

إن هذا الرفض للتخيّل، لتمثّل الما بعد، لموضعة عالمٍ خلفيٍّ، يمتلك شيئاً من اللاّأدرية، بالتأكيد، بالمعنى الخاص والدقيق للنقد الفلسفي الذي لا يستسلم للوهم والذي يفضّل أن يخترق المعضلة، المأزق: النهاية، علاوة على ذلك، بمعنى المحدودية، نحن مُحالون إلى ما أدناه، إلى عالم حياتنا، الوحيد الذي نمتلكه[1]. وهل يجب، ربما، أن يكون البعث في صيغة معضلة لفتح إمكانية التفكير في الشعرية؟ لكن هذه "النزعة اللاأدرية"، من جهة أخرى، ليست متطابقة مع النزعة الاختصارية للإنجيل. لأنه "لا يحقّ لنا المعرفة"، وكالفن (Calvin)[2] نفسه، في رفضه لعبادة الأموات، كان قد طلب أن يُرمى مثل البؤساء في المقبرة الجماعية، مؤكداً على أنه يجب ابتداءً أن لا ينشغل بأيّ همٍّ يخصّ خلاصه الخاص. ومع ذلك يجب الحذر: لا يتعلق الأمر بالزهد المتحمّل (في النزعة الرواقية) الذي سيكون تمهيدا للموت، توقعُ الذات مثل "جثة مسبقة"؛ على العكس من ذلك، منذ فلسفته في الإرادة، لم يتوقف ريكور عن محاربة هذا التوقّع غير الممكن، وهو ما عاتب عليه هيدغر (Heidegger)[3].

---

(1) يمكن أن نربط بين هذا التغيير في شعار "الحدّ" وهذا "التحويل إلى ما أدناه" مع ما يقوله ريكور في "بيار تيفيناز (Pierre Thévenaz)، فيلسوف بروتستنتي" (Lectures3, Paris, Seuil, 1994)، وفي "الحرية حسب الأمل" .(Le Conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969).

(2) جون كالفن (Jean Calvin): (1509- 1564) تيولوجي ومصلح فرنسي. (المترجم).

(3) لقد عاتبه على الترتيب التسلسلي بين الأصالة البطولية للقلق من أن تكون في مواجهة الموت بشكل مستمر وابتذال الوفاة اللاأصيلة للفارّ من الموت؛ ويستدعي سبينوزا (Spinoza)، حيث الحكمة هي تأمّلٌ في الحياة وليس في الموت، وفي البقاء "حيّاً حتّى" (الذاكرة، التاريخ، النسيان، مرجع سابق، ص: 465-466). "ليفيناس (Lévinas) واضح وحازم حول ما قبل الموت، والذي لا يمكنه إلا أن يكون كينونة-ضد- ال-موت وليس كينونة-من أجل-ال-موت" (نفسه، ص.470).

هنا يكشف حِداد التمثّلات عن لحظة أساسية في عمل الحِـــداد وفي التناهي القابل لأن يكون مولوداً وزائلاً، في هذا الديالكتيك بين الـــرفض والقبول والذي استكشفه منذ زمن بشكل رائع[1]. كيف لا يتوقف عـــن التأمّل، عن البحث عمّن نحن، عن حشد قواه، ذكرياته، رغبته، داخل ما يدعوه "عجرفة" شهية الحياة التي هي أحيانا صراع، سكرة موت، ولكنها ليست على الأقل شكلا من الأشكال العميقة لهذه اللامبالاة التي يدعوها هنا ابتهاجاً؟ وكيف، في نفس الوقت تقريباً، قبل ووافق على أن يتـــرك مكاناً لذات أخرى لا أعرفها، لغير نفسها، كيف رضيّ بأن ينمحي أمام الآخرين، في هذه اللامبالاة، هذا التخلّي عن الذات، الـــذي ســـيكون الشكل الأساسي الآخر للابتهاج؟ أليس الطريق صعباً بـــين الانشـــغال المفرط بالذات لدى الرواقية (stoïcisme) واللامبالاة المفرطة بالذات لدى الأورفية (orphisme)، وهذا "إلى أقصى حدّ"؟ يكشف الحدّ بهذا المعنى عن تذبذب عميق لأشكال وجودنا الاعتيادية. ويُستجمعُ الأمـــلُ في هـــذا الإخاء الزاهد، شبه فرنسيسكاني[2]، **بأن يكون من بين المخلوقات**، لكن دون أن يتخلّى عن السعي في أن يكون ذاتاً، إلى أقصى درجة، أن يقـــوم مقامه في اللحظة نفسها التي نجعل له فيها مقاماً.

ابتهاجٌ أساسي

بسبب هذا لم نعرف الفصل بين الابتهاج والحِداد: "وحدهم الثكالى من ستتمُّ مواساتهم"، كتب ريكور على الهامش في مخطط مخطوطه الذي

---

(1) "طريق القبول"، في الإرادي والـــلاإرادي، Le Volontaire et l'Involontaire (Paris, Aubier, 1955)، مروراً بالنزعة الرواقية أو القبول المنقوص، النزعة الأورفية أو القبول المغالي، ويكتمل بقبول حسب الأمل.

(2) franciscaine: فرنسيسكاني نسبة إلى رهبانية أسسها فرنسوا داســـيز (1182-1226). (المترجم).

سنجده لاحقاً. ربما هنا يكون واحد من أماكن التجاور مع دريدا (Derrida): إن الكآبة ليست شيئاً نعيبه بأي ثمن، لأنها جزءٌ من وضعنا، بالشكل الذي يجب أن يكون فيه واقعنا، لنكون أحياء، متضمّناً أيضا على غياب ما ليس كائناً ولكنه كان. إن الحقيقة الواقعية لا تستسلم للامتصاص من خلال موتٍ سيكون أكثر واقعية أكثر من أي حياة، ولا من طرف الوهم بأن الحياة وحدها واقعية وكل موت يمكن أن ينحلّ[1].

لكن الحِداد الذي يجب أن نقيمه لأعزّائنا الغائبين يعود إلى نفسه في توقع الحِداد الذي سيقيمه لنا أقاربنا عندما سنغيب (الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص.468). هذا العَود الأول يُحضّر للثاني، الذي هو أساسي خالص، والذي يستدعي "نقْلَ رغبتنا في الحياة" إلى الآخرين- سآتي.

إن نموذج هذا العَود يقع، مع ذلك، في الإحالة الأكثر أصالة من الموت إلى الميلاد، إحالةٌ قام ريكور بتفعيلها منذ سنوات الخمسينيات في فلسفته للإرادة، والذي لم يتوان في تكرارها على طول الخط في [كتاب] الذاكرة، التاريخ، النسيان. إن حِداد التمثّل يُظهر التجربة المستحيلة لموته الخاص كما لميلاده الخاص- واللتان ليستا كائنتين "بعدُ" أو "دائما قبلاً"، واللتان تتخذان الوجود من أجل تمدّد يكون فيه للميلاد أولوية لا رجعة فيها. مثلما يذَكّر مع حنة أرندت (Hannah Arendt): "إن الناس لم يولدوا ليموتوا بل ليبتكروا" (الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص. 636).

يوجد إذن رابط عميق بين الحِداد والابتهاج، بين الرثاء والمدح. بالطريقة نفسها التي يتذبذب فيها الحِداد بين الرفض والقبول، يتذبذب الابتهاج بين النضال أو شهية العيش ونعمة اللامبالاة. أبعد من وجهة

---

(1) يقترح ريكور هنا ممرًا جريئاً بين نصوص جورج سمبرون (Jorge Semprun) وبريمو ليفي (Primo Levi).

النظر التفسيرية، ثم وجهة النظر العملية، يمكننا أن نجد تماثلا عميقاً بين الأنين الخالص للمعاناة بمصطلح محاولته الصغيرة "الشر والترنيمة Le Mal et l'hymne التي تقول بالاعتراف بالجميل في نهاية [كتابه] مسارات التعرّف والاعتراف Parcours de la reconnaissance[1]. في الحالتين، ومن المهم لفهم رفض ريكور لكل فكرة للحكم النهائي[2]، يتعلق الأمر بالخروج من كل فكر للجزاء، للثواب أو العقاب؛ نحن نتعامل مع العفو، أي مع العبث في حالته الخالصة، عن التعاسة كما عن السعادة - حتّى وإن كانت هذه "اللحظة البوذية" بدون شك من أسلوب بروتستنتي كثيرا، أو مرتبطاً بقراءة جوب (Job).

مهما يكن، نحن هنا بالقرب من الأساسي، لتجربة صلاح الوجود الخالص، مثلما يكسر القرب من الموت الحدود الاعترافية، ويخترق حواجز اللغات التي تعلمنا فيها تجاربنا الأكثر عمقاً. إن منابع الحياة تتجاوز هنا الانشغالات الفردية وتجعلنا ننفتح بواسطة الشفقة على الرغبة في الكينونة التي يكونها الآخرون. في الوقت نفسه، فإن من يموت هو من يموت وحده، حتّى وإن لم يمت وحده بل برفقة التجاور الأخوي مع من هم أقرباؤه حقا، وإلى أبعد حدّ.

معنى البعث

إن حِداد التمثّل، أو حضور الغائب، يكشف عن الشرط الذي به تكون التجربة الأساسية لصلاح الحياة في شكل فاتح لشهية الرغبة في

(1) Le Mal, Genève, Labor et Fides, 1986, 2004; Parcours de la reconnaissance, Paris, stock, 2004, et Paris, Gallimard, "Folio Essais", 2005.

(2) إن تمثّلات ما هي بالنسبة له عقلانيات تيولوجية-سياسية ثانوية ولاحقة والتي يجب أن تكون مفككة بواسطة عملية نزع الطابع الأسطوري، تفكيك الأساطير، الذي وحده يسمح بتحرير نواة ممكنة.

الوجود الذي يردّ بعنف على التهديد المُميت، في انفصال ولامبالاة عن ذات متخمة بالامتنان. إنه من اللافت أن النص الأخير لمحاولته المعروضة هنا، في الحِداد وفي الابتهاج، المعنون بـ "الموت"، يجعلنا نخطو خطوة وخطوتين. لدينا الآن سطران آخران لنقول ما هو أساسي وضروري: عن الانفصال عن الذات، ولكنه هذه المرة يحضّر للتحوّل إلى الآخر لحب الحياة؛ وعن الثقة في الانشغال بالإله، الذي يستعيد، يستخرج ويدعم لامبالاتي. هذه الثقة في البعث حيث ليس لنا الحق في أن نتخيلها تأخذ أشكالا استكشافية كثيرة– حيث أن واحدا منها هو في صورة التخلي عن الذات لصالح الذاكرة الوحيدة للإله، حيث كل وجود سيصنع الفرق. هذه الفكرة، التي يستعيرها ريكور من وايتهايد (Whitehead)، تبدو له طريقة للتخطيط، تحت صيغة عملية، لحاضر أبدي حيث ليس لدينا أي شكل. إننا مُحالون هنا من "لاأدرية" البعث إلى "شعريته".

لقد ميّز ريكور في [كتابه] النقد والاعتقاد (La Critique et Conviction) بين بعث أفقي، يمرّ عبر الأقارب، بواسطة انتقال، تلقّي واستخلاف كلماتي، أفعالي وأفكاري إلى غيري، وبعث عمودي، في ذاكرة إله أكثر قوة ليختصر الكل في "يومه". في نهاية شذراته، يبدأ من جديد، بشجاعة، ويميّز بين دلالات البعث كدليل سردي وإنجاز لوعد، كتجربة ربيعية لاستعادة الحياة ضد الموت، وكحدّ أخروي وأمل في ما ليس كائناً بعدُ.

فليأذن لي القارئ في أن أستعيد هنا ذكرى شخصية: في نهاية سنة 1995، طلب منّي بول [ريكور] أن أشرع في مراسلته حول الموت، الحياة، ومجمل تساؤلاته. وقد بعثتُ إليه على الخصوص في جانفي (يناير) سنة 1996 رسالة من عشرين صفحة ممدّدة لـ "إقراراته دون اعتراف"[1] في

(1) إنها كلمات إهدائه على نسختي من كتابه.

[كتابه] النقد والاعتقاد، حيث وضع تأمّله "حول العدول عن فكرة البقاء [على قيد الحياة]، تحت الشعار المزدوج للإنفصال الإيكهارتي (eckhartien)[1] ولعمل الحِداد الفرويدي (Freudien). لاستخدام لغة تبقى أكثر أسطورية، سأقول التالي: أن الإله، عند موتي، سيجعل منّي ما يشاء. لن أحتجّ على شيء، لن أعترض على شيء بعدها. أنقلُ إلى الآخرين، الباقين على قيد الحياة، مَهمّة استخلاف رغبتي في الكينونة، جهدي من أجل الوجود، في زمن الأحياء"[2].

في هذه اللحظة، لم تكن نقطة نقاشنا حول البعث، لأنني قاسمته كليًا رفضه البحث عن شكل للبقاء على قيد الحياة[3]؛ لكنّي عبّرتُ له عن عدم ثقتي بفكرة هذه الذاكرة الواسعة للإله حيث تُحفظ أقل الأشياء دون ضياع. لقد رأيتُ فيه منادى (Monade)[4] كبير قادر على فهم كل شيء، وتبرير كل شيء. لقد قال لي مبتسماً: "يجب عليّ أن أنبذ حتّى هذا؟" لقد رضخت لذلك محتجاً، ومقترحاً أن نستأنف الاعتماد على تعددية أشكال الذاكرة.

في أفريل سنة 1999، تابعنا هذا النقاش خلال رحلة قصيرة من عشرة أيام، نحن الاثنان، إلى كابدوس (Cappadoce)[5]. لقد كان في ذروة

---

(1) نسبة إلى التيولوجي الألماني إيكهارت (Eckhart). (المترجم).

(2) La critique et la Conviction, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
أنظر هنا أيضا، في بداية نص "الموت"، المقطع الذي يتحدث فيه عن الثقة في العفو.

(3) مع أن ريكور لم يتوان في القول بأنه يقبل بكل التقاليد المنتقلة بواسطة تقاليد الكنائس، حتّى وإن أحسّ قليلا أو كثيرا بالقرب أو البعد منها، كما أن كل واحدة منها كانت تشتمل على جانب غير قابل للاختزال من التجربة.

(4) المنادى (Monade): كلمة تعني حرفيا "وحدة" من اليونانية (monas)، هي الوحدة الكاملة للمبدأ المطلق، وحدة عليا.. (المترجم).

(5) منطقة تاريخية بتركيا. (المترجم).

تحريره [لكتابه] الرائع "الصواري الثلاث": الذاكرة، التاريخ، النسيان؛ مُبحراً، عبر كآبة التاريخ، نحو فلسفة شبه برغسونية (bergsonienne) للحياة، كنهر يسير نحو مصبّه. لقد كان الموضوع المركزي لمحادثتنا حول الحياة على الخصوص، موضوعاً كنتُ أخشى ألاّ يغوص في التفاصيل وألاّ يمحو الانقطاعات الفردية. وبإعجابي بهذه الشجاعة في اختيار الرغبة في الحياة، ذكّرته أنه، في النصوص الأكثر راديكالية للتراث المسيحي، لم يكن البعث العملية المتواصلة للحياة أكثر من خلود النفس، ولكنه شيءٌ يستجيب عالياً للانقطاع الواقعي للميلاد وللموت، والذي يلامس فرادة الأجسام الحية، لأشكال وجودهم التي لا بديل لها والتي تبقى على حافة طريق الحياة وتنمحي دون أن يستخلفها شيء[1].

"لستُ فيلسوفاً مسيحياً"

والحال أن السؤال الذي يطرحه ريكور، متعلق بـ "الإنقاذ الأكثر تجذيراً من تبرير ذوي الخطايا: تبرير الوجود". وهو ما بدا له عمق موقف المسيح من الموت. لأن هذا الأخير، متابعاً توجيهات كزافيه ليون- ديفور (Xavier Léon-Dufour)، لا يشير إلى مستقبل بعيد، لكن، وعبر نزع الطابع الأسطوري عن الحكم وحتّى عن الغفران، إلى نوعٍ من حاضرٍ آخر- الموسّع إلى الما - يزال- هنا لما كان وإلى الذي كان هنا لما كان يمكن أن يكون. هذا هو الاقتراب من المملكة، في زنابق الحقول وعصافير السماء، حيث لاحظ ريكور مع كيركيغارد (Kierkegaard)، في نهاية [كتابه] الذاكرة، التاريخ، النسيان، أنها لا تعمل. ومع ذلك فإن هذا التأمل

(1) لقد نشرتُ هذا التأمل القصير بعنوان "رثاء للبعث"، في مجلة دراسات (Etudes)، ربيع 2000.

يقترب من السؤال الدال المقدّم في المخطط الرئيسي للنص المعروض هنا: "هل أنا مسيحيٌّ بعدُ؟" سؤالٌ مستتر ومعزول[1]، ولكنه يُلقي اضـــطراباً ملحوظاً على مجمل شذراته الأخيرة.

ليس عبثاً تحديد بعض العناصر، في النصوص المجموعة هنا- والتي لا تزعزع الحكم المسبق لريكور كـ "فيلسوف مسيحي" فقط، بل الصورة الشاهدة والراضية عن نفسها التي يمكن أن يكونها مسيحي حازم. لقـــد كان له شك جذري، والذي يعطي مصداقية لشهادته. بالتأكيـــد، لقـــد أعرب عن إيمانه كميلاد، متحمّل ونسبـــي، في الوقت نفسه: "صـــدفة متحوّلة إلى قدر بواسطة اختيار متواصل". لكننا نراه هنا يتخذ بشـــكل مستتر مسافاته مع مفهوم pistis [الإيمان والوثوق]، للإيمان مفهوماً كتوافق مطلق[2]. زيادة على ذلك: إذا لم يكن المشكل سوى البعث الذي يـــردّ معترضاً على الموت معلناً عن حياة أكثر فرادة بعد الموت، كما ليس العفو رادّاً على الخطيئة بإعلان إلغاء جميع الديون في هبة أولى ودون استحقاق، أيُّ وعظ سيُجيب اليوم، وعن أيّ سؤال؟ لهذا الوجود كحـــظ عبثـــي؛ ولكن عن ماذا؟

أو، لاستئناف السؤال من البداية: ما "النداء" الحقيقي الذي يجب أن تستجيب له مسؤولية الذكاء الفلسفي؟ وماذا نفعل عندما تكشف الملحمة الإنجيلية الكلية، والتي خلافا للأوديسا مطروحة من أجل تاريخ "حقيقي"، عن جانب كبير من خيال تيولوجي- سياسي؟ في النهاية، فإن ما يـــزعج

(1) والذي هو بدون شك بتاريخ سنة 1996 أو قريبا منها.

(2) لقد بيّن رونيه بياتر (Renée Piettre)، المشار إليه في شذراته، أن مفهوم pistis تمّ ابتكاره بشكل ما بواسطة الأبيقوريين، لإظهار جذرية الالتزام والاهتداء المفترض بواسطة تبنّي أطروحات [مدرسة] الحديقة (le Jardin) [المدرسة الفلسفية التي أسسها أبيقور للرجـــال والنساء]

ريكور في علاقته بصورة المسيح، هو البديل المستحيل بأن لا نرى فيه سوى صورة أخلاقية، استثنائية حتّى، في متابعة للتيولوجيات الليبرالية البروتستانتية، أو نرى فيه على العكس من ذلك صورة التضحية لابن الإله الأب الذي يموت بدلاً عنّا. والذي يمكن أن يدلّ على أنه مات "من أجلنا"؟ هل يجب أن نستسلم للنزعة الأخلاقية على طبق صغير من الإنسانية بعد أن وصلت إلى الأغلبية الكاملة، وبعد أن فقدت الحدّة ما تحت- أخلاقية لرغبة الحياة أكثر من الجنون ما فوق- أخلاقي لهبة الذات دون مقابل- أو لاستقبال الذات بواسطة آخر؟ أو هل يجب العودة إلى الوراء والعزم على تَبَنٍّ أعمى لتيولوجيا تضحية والتي تفترض إلهاً ميّالاً للثأر، قضائياً، أسيراً لتهديداته الخاصة، لوعوده وجزاءاته؟[1]

إن ما هو أكيد، في كل الحالات، أن ريكور رفض سمة "فيلسوف مسيحي". إن الفيلسوف هو من ناحية إلى أخرى فيلسوف، دون أن يُعرقله شيء عن مساءلته لأن كل ما يعرقلها يشحذها: إنه يعرف الوضع المصادف لكونه مولوداً في لغة، ويعرف تعددية الظواهر الإنسانية، ويقبل أن يواجَه بواسطة المناظرة، الذي يحمل التماثل والتبادل المتعذّر رفضهما معاً لوجهات النظر. إنه يتحدث حتّى عن الاكتفاء الذاتي وعن "الرضى الذاتي" للبحث الفلسفي، عبارة مغالية دون شك وأقل تطابقاً مع ممارسته الفعلية للفلسفة، إنه في حوار دائم مع المصادر والاختصاصات غير الفلسفية، لكن الذي يقول، في ذلك الوقت، بالحدّة شبه نتشوية

---

(1) لقد كان هذا، في آخر أيام حياته، موضوع نقاش كثيف مع هانس كريستوف أسكاني (Hans-Christoph Askani) أستاذ بالكلية البروتستانتية بباريس، وكان يسكن بورج-لا-رين (Bourg-la-Reine). وفي بحثه عن الطريق الثالث، إهتمّ ريكور بالتحوّل المأساوي لإله الإيرينين (Erinyes) إلى إله للإمينيدين (Euménides). [آلهة مذكورة في الأسطورة اليونانية أخيل].

(nietzschéenne) لإثباته الفلسفي. إنه بما لهذا النمط من الذكاء، هذا الانشغال بتقديم السبب، هذا الشغف الحجاجي، يستجيب الفيلسوف (بطريقة مسؤولة) للنداء الديني الذي يقول بالنشوء الأول، متعة الوجود، التفاني المجهول، والانعطاف نحو بقية العالم.

لكن ما يتولّد بقوة من هذه المحاولة ومن هذه الشذرات التي تفصلنا عنها عشر سنين تقريباً، هو القلب (Inversion) الذي بواسطته يتمّ نقلُ انشغال الذات إلى الآخرين. ليس في تضحية وقربان، بل في عطاء للنسيان، في خدمة متسترة[1]، حيث القادم هو ببساطة ما يتصرف كقادم- لأن موضوع القادم يحدد قلباً جذرياً: تحوّلاً وانعكاساً للانشغال الذي ينفصل عن الذات ليرجع إلى الآخرين. قد يكون هذا طلبه من الآخرين بعثاً لا أطلبه لنفسي؛ قد يكون هذا، كما نرى ذلك أيضا في الشذرة حول دريدا (Derrida)، التسليم الواثق للآثار التي أخلّفها إلى الآخرين وهي الآثار التي تطلب أن تكون متذكَّرة، أن يُعاد فتحها والتفكير فيها؛ قد يكون هذا أيضا نقلُ رغبتي في الحياة إلى الآخرين، في ما له مناعة، لما هو أقوى من الموت. ربما هنا نجده المسيحي بتعبير فلسفي كما هو عليه بول ريكور، على غرار هذا المسيحي بتعبير تصويري لما كان عليه رومبرنت (Rembrandt)[2]، أو هذا المسيحي بتعبير موسيقي لما كان عليه باخ[3] (Bach)[4]. ليست المسألة إذن متعلقة بهذا الأنين

---

(1) "متى رأيناك جائعا فأطعمناك [...] بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم" (إنجيل متّى، 25)، مشار إليه بواسطة ريكور في [كتابه] التاريخ والحقيقة، باريس، سوي، 1964 (ضمن طبعة (Points Essais)، ص. 126).

(2) رسام هولندي من العصر الباروكي (1606-1669) (المترجم).

(3) موسيقي ألماني (1685-1750) (المترجم).

(4) طريقة في التفكير في الذاتيانية نفسها ليس كطريقة في الفرار، لكن كتعبير عن مطلب المسؤولية والعدالة تجاه الآخرين.

والشكوى غير المنتهية نحو شخص سيكون ميتاً من أجل لا شيء، كما حدث عبر امتداد تاريخ الإنسانية، ولكنها مسألة الاعتراف بشخص لم يولد عبثاً؛ وهذا يبدو أنه يمكن أن يُقال من طرف أي شخص.

أوليفيه أبال (Olivier Abel)

بول ريكور

حيٌّ حتّى الموت

متبوعاً بـ

شذرات

ملاحظة الناشرَيْن

يحترمُ هذا الكتاب بدقةٍ النصَّ المخطوطَ لبول ريكور. هذا المخطوط الذي أعادت كتابته كاثرين غولدنشتاين[1](Catherine Goldenstein) التي حدّدت في خاتمتها لهذا الكتاب الظروف واللحظة التي كُتبت فيها هـذه الصفحات.

لم يكن [ريكور] مهتمّاً بنشر نسخة من عمله، لم نحافظ على ترتيب النص سطراً بسطر، ما عدا صفحة البداية، مع مخطط الجـزء الأول مـن الكتاب، والصفحة الأخيرة التي تختم الجزء الثاني والكتاب، لأنه ترتيـب عارض خالص. من ناحية أخرى حافظنا على قطائع الفقرة. لقد وضعنا وأعدنا وضع الفواصل عندما تكون غير موجودة أو غير ملائمة، كمـا قمنا بتصحيح الأخطاء المطبعية واحترام بعض المتفقات المطبعية الشـائعة (كذلك، تحديد كل المصطلحات التي وضعها بول ريكور بخط مائل).

لقد قدّمنا في متن النص، بين مزدوجين غامقين ([...])[2]، إشارات حول المخطوط: فقرات مشطوبة، إضافات على الهامش، كلمات قراءتها حدسية أو مستحيلة، كلمات ناقصة. لم نُشِرْ إلى التشطيبات النقاطية و لم

(1) محافظة أرشيف مكتبة بول ريكور ومديرة لجنته.

(2) أما المعقوفات غير الغامقة والإحالات التي تنتهي بسمة (المترجم) فهي من وضع المترجم إلى العربية. (المترجم).

تُعد كتابتها. أشرنا في الهامش إلى تحديدات مختلفة للناشرين (مثلا، مؤلفين وعناوين أشار إليها ريكور، وكذا مرجـــع هـــذه المؤلفـــات). بعـــضُ الملاحظات هي لريكور نفسه، تمّت الإشارة إليها كما هي عليه.

"كاترين غولدنشتاين"

و"جون- لويس شليغل"

حتّى الموت
في الحِداد وفي الابتهاج

[لقد وُجد النص التالي في ملف ورقي معنون بـــ "حتّى الموت. في الحِداد وفي الابتهاج. ب.ر"، فُتح دون شك حوالى سنة 1996. وقـــد تضـــمّن الملف أيضا رسالتين مؤرختين في "1996/1/20"، و"أفريل 1996"، ونـــصّ العبادة ليوم الأحد 28 ماي 1995.]

[في صفحة الافتتاح، نقرأ:]

حتّى الموت[1].

في الحِداد وفي الابتهاج.

1- أشكال المخيال.

2- في الحِداد وفي الابتهاج.

3- هل أنا مسيحيٌّ بعد.

[ثم صفحة بها مخطط، مع هامش، في أعلى اليسار، كلمة:]

ملاحظات:

الأنين [الشكوى] والحِداد (إشعياء 40)

العزاء والحِداد

الاعتراض والحِداد: قمّة الشكوى

من أنا بالنسبة لـ...

أنا لست شيئا...

العشب الجاف (إشعياء 40، 7-8)

استئناف "كآبة المتناهي" (الإرادي واللاإرادي).

الحِداد والرضا ← الفرح/الابتهاج.

الأمل - عابرٌ للأجيال

- عالمي

- كَنَسي: سرب الشهود

---

(1) أي إلى غاية الموت، أو حتّى اللحظة الأخيرة من الحياة. (المترجم).

الأحياء والأموات؟ لا: الأحياء وذكرى الأموات في ذاكرة الأحياء.
رابطة الذاكرة.
ما الإنسان الذي تتذكره!

وحدهم المُشيِّعون مَن ستتّمُ مواساتهم

الإله المحتَجب ↓ — المخلّص ↓

- سفر إشعياء 45، 15
"حقا أنتَ إلهٌ محتَجب، إله إسرائيل المخلّص"
(محتجب- مخلّص)
إتّبع السبيل "لا تخف"
منذ إرسالها إلى ملك قبل المعركة (A.T.TH.Römer) مرورا بــ N.T.
إلى غاية "العزاء" (في معنى سفر إشعياء، 40) قبل الاحتضار.
الاحتضار حتّى...
استعادة تراث الرثاء والشكوى
في المزامير، أرميا، إشعياء 3
يجب أن ندعهم يقولون الشكوى كمواجهة قصوى للحِداد.
الحِداد من خلال الشكوى ← (قام بــ) حِداد الشكوى؟
اللحظة البوذية؟ نهاية سفر أيوب: سأضع يدي على فمي...
[تتبع صفحات مُرقّمة في المخطوط من 1 إلى 16. توافق كليّاً النقطة 1]

حتّى الموت:
في الحِداد وفي الابتهاج.

من أين نبدأ هذا التمرّن المتأخر؟ من الأساسي، حالا؟ نبدأ بضرورة وصعوبة القيام بالحِداد لإرادة - الوجود بعد المـوت؟ بـالفرح - لا، بالأحرى، بالابتهاج المرفق بالشكر المأمول من الوجود حيّاً حتّى الموت؟

لا: الأساسيُّ أقربُ كثيراً، أكثرُ احتجاباً وتخفيّاً إذن. ينكشفُ شيئا فشيئا في النهاية.

[إن الفقرات الثلاث مشطوبة، ليتمّ تدوينها لاحقاً، قمنا بإعـادة نسخها هنا، لأنه ليس لها تتمّة حيث تمّ إدراجها.]

سأبدأ بالأكثر تجريدا، بهذا المعنى الأكثر سهولة للقول والتمفصـل. **[نقرأ في الهامش، في مقابل هذه الجملة، هذا التعديل:** لا، انطلاقا مـن المخيال الذي يختفي ويحتجب]

ما الأكثر تجريدا؟ التباساتُ الموت، التباساتُ كلمة الموت.

أرى ثلاث دلالات كبرى، أو أكثر؟ من المهمّ تمييزها، إذْ هي إنهاكٌ متبادلٌ وارتباكٌ ناتجٌ عنها ممّا يُشكّل القلق الكثيف للموت. مـن هـذا المنظور، أفكّر في كلمة موت في مقابل حالات أخرى للارتباك المفهومي، إذ للتوضيح المفهومي قيمة علاجية. إنه هنا كما في جهة أخرى تُوجـد

الوظيفة الدنيا للتفكير الفلسفي في: التحليل والتوضيح. **[نهاية الفقرات المشطوبة]**

1. تُوجد ابتداء مصادفة موت عزيزٍ آخر، أو موت مجهولين آخرين. فقدان شخص ما. سؤالٌ يبرز ويُعاود البروز بعناد: هل لا يزال موجوداً بَعدْ وأين؟ في أيِّ مكان آخر هو؟ في أيِّ شكلٍ غير مرئيّ عن أعيننا؟ هل يظهر بطريقة أخرى؟ يربط هذا السؤالُ الموتَ بالميّت، بالأموات. إنه سؤال الأحياء، أو يمكن القول أكثر من ذلك هو سؤال الأصحّاء. سؤال أيِّ نوعٍ من الكائنات هُم الأموات؟ ومن اللافت جدّاً أنه حتّى في مجتمعاتنا الدنيوية لا نعرف ماذا يفعل الأموات، أي الجثث. نحن لا نرميهم في القمامات كفضلات منزلية، مع أنهم كذلك فيزيائياً. إن المخيال مسبوقٌ بانزلاق وتعميم: ميّتي، أمواتنا، الأموات. تعميمٌ من خلال تبديد الفروق: الحبيب ← الغير. الأموات كآخرين غادرونا، الأموات. يوم الأموات. إنّ مكان الدفن، بوصفه معياراً مِن بين معايير الإنسانية، إلى جانب الأداة، اللغة، المعيار الأخلاقي والاجتماعي، يشهدُ على العصور القديمة وعلى استمرار هذا الفعل بشكل أكيد: [؟] نحن لم نتخلّص من الموتى، لم ننته منهم أبدا.

مع وجود هذه المُساءلة حول مصير الأموات التي أريد أن أتخلّص منها، حيث أريد أن أمارس الحِداد من أجلي أنا. لماذا؟

لماذا؟

لأن علاقتي بالموت، غير منتهية الصلاحية بَعد، هي علاقة محتجبة، مطموسة، مُضعَفة باستباق ومباطنة سؤال مصير الأموات الذين هُم موتى قبلاً. إنه ميّتُ الغد، المستقبل القريب بشكل ما، الذي أتخيّله. وصورة الميّت هذه التي سأكونها بالنسبة للآخرين والتي تريد أن تحتلّ كل المكان، مع مجموعة من الأسئلة: من هُم، أين هُم، كيف هُم الأموات؟

إن معركتي هي مع وضدّ **صورة** ميّتِ الغد هذه، لهذا الميّت الـذي سأكونه بالنسبة للباقين على قيد الحياة. مع وضدّ هذا **المخيال** حيث الموتُ هو بشكل ما مُمتَصٌ بواسطة الميّت والأموات. للدخول في هذه المعركة ضدّ المخيال، أستأنفُ التحليل بالنقطة التي أحَلتُ فيها إلى الأحياء. الحقيقة الأولى هي هذا-هنا. أحياءٌ آخرون يبقون أحياء عند موتِ أهلهم. بالطريقة نفسها فإن آخرين سيبقون أحياء لي. إن مسألة البقاء على قيد الحياة هي كذلك مسألة الباقين على قيد الحياة الذين يتساءلون عمّا إذا كان الأموات أنفسهم يستمرّون في الوجود، في نفس الوقت الكرونولوجي أو بشكل أقلّ على سجلٍّ زمني مُوازٍ للسجلّ الزمني للأحياء، حتى وإن كانت هذه الوجهة الزمنية غير مُدركَةٍ حسيّاً. كلّ الإجابات المقدّمة من طرف الثقافات المتعلقة بحياة الأموات هي إجاباتٌ مُطعّمة على هذه المسألة غير المطروقة: العبور إلى حالة وجود أخرى، انتظار البعث، إعادة التجسّد، أو، بالنسبة للأفكار الأكثر فلسفية، تغييرٌ لوضعٍ زمني، ارتفاعٌ إلى خلود أبدي. غير أن هذه الإجابات هي إجاباتٌ عن سؤال مطروح من طرف الباقين على قيد الحياة، فيما يتعلّق بمصير الأموات الميّتين قبلاً.

أعود إلى الكلمة المفتاحية لإجابتي عن سؤال: لماذا الحِداد، والتي فيها أريدُ الدخول- في عمل الحِداد...: المباطنة قبل موتي لسؤال **ما بعد الموت**، (*Post mortem*)، لسؤال: مَا هُم عليه الأموات؟ رؤية نفسي ميّتاً قبل أن أكون ميّتاً، وتنطبقُ عليّ أنا نفسي بواسطة استباق سؤال الباقي على قيد الحياة. باختصار، هو هاجس المستقبل السابق. لقد قلتُ، فيما سبق، إنه سؤال الأصحّاء. في الواقع، إن قدرته [الموت] على الهوس هي القدرة الأكثر قوّة عندما يُهدد، يُقلق، يهين سفاهة اشتهاء الحياة المنيع. إن

صفة المنبع المقدّمة في البداية تختلف مع ما سأقوله لاحقاً، نحو النهاية، إذا وصلَ خطابـي، حول بهجة العيش حتى النهاية، حول اشـتهاء الحيـاة الملوّنة ببعض اللامبالاة التي أسمّيها الابتهاج. ولكننا لن نذهب إلى ذلـك بسرعة. ليس هذا مقـام الكـلام هنـا. لسـنا إلا في البدايـة. أي في التجريدات، في الدلالات الممتزجة، في الالتباسات التي تحتاج إلى **توضيح**.

الفكرة الثالثة عن الموت هي الفناء، وجوبُ- الموت يوماً، له- أن- يموت. لقد وَضَعَتْ فلسفاتُ التناهي هذا النوع من الوجـود في طليعـة التفكير. لقد استغرقتْ بعيداً في أفكارها حول التناهي، الكينونـة نحـو النهاية أو من أجل النهاية، من الداخل، أريدُ أن أقول بواسطة نظرة تمتنع على نظرة عليا، العبء، على محطّة حيث ننظرُ إلى الجانبين مـن أعلـى. نظرة من داخل التناهي تتّجه نحو الحدّ انطلاقاً من الأدنى دائما وليس نحو المحطّة التي تجتازها النظرة، مؤسِسةً للسؤال: ماذا بَعد؟ في معنى واحـد، تأمّلي قريبٌ من مُفكّري التناهي. لكن، ضدّ المظاهر، فإن التّنـاهي هـو فكرة مجرّدة. فكرة أنه يتحتّم عليَّ الموت يوماً، لا أدري متى، ولا كيف، إنها تنقل يقيناً (موتٌ مؤكّد، زمنٌ غير مؤكّد) (mors certa, hora incerta) فضفاضاً أكثر لتجاوز الرغبة- لما سأسمّيه لاحقا (مميّزين بين المصطلحين): رغبة الكينونة، جهدٌ من أجل الوجود. أعلم كلّ ما قيل وكُتب عن القلق مِن ألاّ أكون موجوداً يوماً. لكن، إذا كان يجب استعادة مسار التّنـاهي المقبول، فسيكون بعد صراع مع مخيال الموت الذي لم أقلْ عنه إلا شكلا واحداً بَعد، الاستباقُ الباطنيّ لميّتِ الغد الذي سأكونه بالنسبة للأحيـاء، أحيائي.

2. **[في الهامش، أمام الرقم 2: يتعلق الأمر بصُوَر المخيال]**. هـي دلالةٌ ثانية ترتبط بكلمة موت. الوفاة بوصفها حدثاً: الاحتيـاز، نهايـة،

حدّ. من جانب، وفاتي في الغد هي إلى جانب واحد مع كينونتي- الميّتة في الغد. في جانب المستقبل السابق. ما ندعوه محتضراً ليس كذلك إلاّ بالنسبة لِمن يشهد احتضاره، مَن يحضر احتضاره، سأعود إلى هذا لاحقا. يفكّر فيَّ أنا نفسي كواحدٍ من محتضريه، مُتخيَلاً كالمحتضر الذي سأكونه بالنسبة للذين سيحضرون الوفاة. ومع ذلك فإن الفرق بين الوضعيتين التخيليتين كبير. حضورُ الوفاة هو أمرٌ محدد وأكثر تأثيرا من مجرد البقاء حيّاً. الحضور هو تجربة دقيقة زمنياً وحدثياً. إن البقاء على قيد الحياة هو مسار طويل، في أحسن الأحوال للحِداد، أي للفراق المتقبّل للمدفون الذي يبتعد، ينفصل عن الحيّ من أجل أن يبقى هذا حيّاً. لكن، في النهاية، هو بالنسبة لي استباقٌ مستبطَنٌ، الأكثر ترويعاً، لهذا المحتضر الذي سأكونه بالنسبة لأولئك الذين سيحضرون موتي، الذين سيشهدونها. وإذن! أقول بأنه استباقٌ للاحتضار الذي يُشكّل النواة العينية لـ "الخوف من الموت"، في كلّ التباس دلالاتها المؤثرة الواحدة على الأخرى.

لهذا السبب أريد ابتداءً مواجهة فكرة الموت هذه بوصفها احتضارا مُسبقاً. من أجل هذا سأجتهد لتحرير استباق الوفاة الذي لا مفرّ منه والاحتضار نفسه لصورة المحتضر في منظور الآخر. هل ستساعدني شهادة الأطبّاء "المختصّين"(؟) في العلاجات المُسكّنة المرتبطة بمرضى الإيدز، السرطانات العضال، باختصار، الأمراض التي هي في مرحلتها الأخيرة. إنهم لا يقولون أنه من السهل الموت. يقولون شيئين أو ثلاثة أشياء قيّمة جداً بالنسبة لي. بداية، هذا: عندما يكون المرضى في كامل قواهم العقلية وهُم بصدد الموت فإنهم لا يتصوّرون أنفسهم كمحتضرين، كموتى بعد فترة، ولكن كأحياء بعد، وهذا ما تعلّمتُه من السيدة هاسبيل (Hacpille) نصفَ ساعة قبل وفاتها. لا يزالون أحياء، هذه هي الكلمة المهمة. ثمّ، هذا: مَن لا

يزال محتفظاً بالقدرة على التفكير، ليس الانشغال بما سيأتي بعد الموت، ولكنّها تعبئة الموارد الأكثر عمقاً للحياة والتي يجب إثباتها أيضاً. الموارد الأكثر عمقاً للحياة: ماذا يعني ذلك؟ هنا أستبق. لا أستطيع ألاّ أستبق. لأن هذه التجربة هي التي ستساعدني على الفصل بين استباق الاحتضار واستباق نظرةٍ ملقاة من مُشاهدٍ خارجي على المحتضر. المحتضر متميّزاً عن المُشرف على الموت. عمقُ عمقِ شهادة الطبيب في وحدة العلاجات المُسكّنة هو أن الشكر الداخلي، الذي يُميّز المحتضر عن المشرف على الموت، يتشكل في نشوء **الأساسي** في الإطار نفسه لزمن الاحتضار. سيُرافقني مصطلح "**الأساسي**" عبر كامل تأمّلاتي. أستبق، أستبق مرّة أخرى: الأساسي، بمعنى واحد (والذي سأحاول قوله فيما بعد بأكثر دقة) هو الديني، هو، إذا تجرّأت على القول، **الديني المشترك** والذي يتعدّى، في قمّة الموت، حدودَ الأقانيم إلى الديني المعترِف والمعترَف. أقول ما يكفي، ولا أستخفّ بما أدعوه "الشيفرات"، لِأَمُرَّ سريعاً، (أتذكر كتاب "الشيفرة الكبرى" (Great Code) لبلاك Blake المستعاد بواسطة نورثروب فري Northrop Frye[1])، لا، ولكنه الديني بوصفه لغة أساسية لا توجد إلا في اللغات الطبيعية والمحدودة تاريخياً. كما أن كل شخص يولد في لغة ولا يدخل إلى لغات أخرى إلا من خلال تعلّمٍ ثانٍ، والأكثر شيوعاً، فقط من خلال الترجمة، لا يوجد الديني ثقافياً إلا متمفصلا في اللغة وشيفرة دين تاريخي، لغة وشيفرة لا تتمفصلان إلا بشرط تصفية هذا العمق، وفي هذا المعنى تحديد هذا الاتساع، وكثافة الديني هذه التي أدعوها هنا **بالأساسي**. هذا يعني، فيما يشهد طبيب وحدة العلاجات المُسكّنة، أنه الشكر المرتبط ببعض المحتضرين والضامن لما أسميته تعبئة المنابع

(1) Northrop Frye, Le Grand Code. La Bible et la littérature, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 1984.

الأكثر عمقاً للحياة في القدوم إلى ضوء الأساسي، ممزّقاً لحدود الديني الطائفي. ولذلك لاحظَ هذا الشاهدُ، أنه ليس من المهمّ، بالنسبة لنوعية لحظة الشكر هذه، أن يتعرّف المحتضر على نفسه، أن يعترف- أكثر غموضاً ممّا يسمح به الوعي الواهن- كالمعترِف في دينٍ ما، واعترافٍ ما. ربما ليس إلاّ في مواجهة الموت حيث يتساوى الديني مع الأساسي وأنه تمّ تجاوز الحاجز بين الأديان، بما فيها اللاّأديان (أذكر، طبعاً، البوذية). لكن بما أن الموت عابرٌ للثقافات، فهو عابرٌ للطوائف، عابرٌ للأديان بهذا المعنى: وهذا في المنظور الذي يخترق فيه الأساسي بوابة قراءة "لغات" القراءة. ربما تكون هذه هي الحالة الوحيدة التي يمكن أن نتحدث من خلالها عن التجربة الدينية. من ناحية أخرى، أنا حذِرٌ من المباشر، المنصهر، الحدسي، الصوفي. يوجد استثناء، في شكر بعض الموت.

يوجد اعتراضٌ هنا. أنا أكافح ضدّ مخيال الموت المرتبط بنظرة المُشاهد بالنسبة لمن يحتضر هو مشرف على الموت، هو الذي نتوقّع ونعرف بدقة متغيّرة أنه سيموت لاحقاً. أريد أن أتحرّر من هذه النظرة الخارجية للمحتضر والاستباق الباطني لهذه النظرة الخارجية لي كمحتضر. فلْيكنْ. لكن، سيُقال لنا: هي شهادةٌ استدعيتُها، لشهادة طبيب لوحدة العلاجات المُسكّنة. إنها نظرةٌ أنتَ تابعٌ لها في محاولتك فصلَ المحتضر عن المشرف على الموت. ليس لكَ مدخلٌ إلى معيش المحتضر في ذاته ولذاته، إذا تجرّأتُ على القول، بعبارة أخرى إلاّ من خلال تأويل العلامات المجموعة بواسطة الشاهد الذي استدعيتَه على رأس حجتك. اعتراضٌ جيّد وسؤال جيّد في سياق الاعتراض. نعم، إلى نظرة أدعو إليها. لكنها إلى نظرة أخرى[1] لمن

(1) في النص كُتبت "d'un" بدل "un"، بعض الكلمات آنفا، قام ريكور بالانتقال من "نظرة" إلى "إلى نظرة"، لكنه نسي دون شك أن يُصحح ذلك في الجملة التالية.

يرى [المحتضر] كمشرف على الموت، الذي سيتوقف عن الحياة لاحقـاً. النظرة التي ترى المحتضر كمن لا يزال حيّاً، كمن يستدعي الموارد الأكثر عمقاً للحياة، كمحمول بواسطة بروز "الأساسي" في معيش المزيد مـن حياته، هي نظرة أخرى. إنها نظرة الشفقة وليست نظرة مُشاهد سـابق على الميّت مسبقاً.

هل قُلتم شفقة؟ نعم، ولكن يجب أن نفهم جيّدا المعاناة- مع ما تعنيه الكلمة. ليس الأنين-مع، مثل الرحمة، المواساة، أشكال الرثاء، التي يمكننا أن نوجد عليها، إنها الصراع- مع، مرافقة- في حالة عدم وجود تقاسـم معرّف، والذي ليس ممكناً ولا مرجوّاً، المسافة العادلة تبقى قاعدة المحبّـة كما هي قاعدة العدالة. المرافقة هي ربما الكلمة الأكثر ملاءمـة لتعـيين الموقف الذي هو لصالح النظرة إلى الميّت التي تنعطف نحو محتضرٍ يصارع من أجل الحياة حتّى الموت **[كتب في الهامش: فهم+صداقة]**، وليس نحو محتضر سيكون ميّتاً لاحقاً. يمكننا الحديث عن التقاسم على الرغم مـن التحفّظ المتعلق بالميل المنصهر للتقاسم المعرّف. ولكن تقاسمُ ماذا؟ لحركة التعالي- تعالٍ محايث، يا للمفارقة-، لِتعالٍ عميق للأساسي الذي يُمـزّق حُجب شيفرات الديني الطائفي.

يوجد بالتأكيد جانبٌ مهـني لثقافـة نظـرة الشـفقة، المرافقـة: التدرّب على إتقان المشاعر التي تميل إلى الانصهار، هناك جانب أخلاقـي (أخلاق المِهن) متعلّقٌ بالسلوكات المتّخذة (بين الآخـرين بـين هـذين الطرفين الحادّين المقترَب منهما، الاستبسال المرضـي، القتـل الـرحيم السلبـي، أو الإيجابـي)، لكن يوجد بُعدٌ إيتيقيٌ أيضا، متعلّقٌ بالقـدرة على مرافقة (بالتخيّل والتعاطف) صراع المحتضر الذي لا يزال حيّاً، حيّـا حتى الموت.

ألا يمكن أن تكون هذه النظرة المختلفة سوى نظرة طبيب "متمرّن" على مرافقة المرضى في نهاية حياتهم؟ تحضرني هنا الاستعانة بشهادة أخرى، هي لجورج سمبرون (Jorge Semprun) في **الكتابة أو الحياة** (1994). إنها شهادة الناجي من مخيّمات الترحيل (سأتحدّث لاحقاً عن هذه الدلالة الأخرى لمصطلحات البقاء على قيد الحياة، الباقي حيّاً، الدلالة المرتبطة بدلالة أخرى للموت وهي المبحوثة إلى غاية هنا) الناجي الذي استحضر، بَعد احتضار طويل كما كتبَ حاكياً، موتَ موريس هالبواش (Maurice Halbwachs، في جناح المحتضرين ببوشنفالد (Buchenwald) سنة 1944. موريس هالبواش المنهَك إلى أقصى حدّ والمرافَق بواسطة جورج سمبرون. بداية، في القصة، توجد العلامات الأكثر تنظيماً، ولكنها العلامات غير القابلة للانمحاء للأخذ والعطاء، حيث قال بيتر كومب (Piter Kemp) في كتابه الإيتيقا والطب (Ethique et Médecine)[1] أنها الرابطة غير قابلة للاختزال للإنسانية – سأقول، كاستباق، للصداقة أثناء الموت المرافَق: "لقد ابتسم ميّتاً، نظرتُه لي، أخوية... لقد أمسكتُ بيد هالبواش الذي لم تكن له القدرة على فتح عينيه. لقد أحسستُ بإجابة أصابعه فقط، ضغطٌ خفيف: رسالة غير قابلة للإدراك تقريباً [**الأخذ والعطاء موجود هنا**]"[2]. وهنا شهادة تَفتّح الأساسيّ: في العينين، "شعلة كرامة، إنسانية مقهورة ولكنها غير مختزلة. إن الوهج الخالد لنظرة تحقق مقاربة الموت، الذي يعرف ما يمكن توقّعه، مَن قام بالدور، مَن له القدرة على مواجهة الأخطار والتحدّيات، بحرية وسيادة". لكن كان يجب أن يساعد بكلمة غير طبّية، غير طائفية، شعرية وبهذا المعنى قريبة من الأساسي، المحتضر غير المشرف على الموت: "إذن في ذعر مفاجئ، جاهلا ما إذا أمكنني

---

(1) Paris, Tierce, 1987.

(2) الكلمات بين معقوفتين هي لريكور.

التوسّل إلى إلهٍ ما لمرافقة موريس هالبواش، واعياً بضرورة الصلاة، مع ضيق حَلقي، قلتُ بأعلى صوتي، محاولاً إتقان هذا، أن أختمها كما ينبغي، ببعض أشعار بودلير (Baudelaire). هو الشيء الوحيد الذي تبادر إلى ذهني.

يا أيها الموت، قبطانٌ هَرِم، حان الوقت، ارفعوا المرساة...

لقد أصبحَتْ نظرة هالبواش أقلَّ خفوتاً، بَدا مندهشاً. واصلتُ السرد. عندما وصلتُ إلى: قلوبنا التي تعرفها مملوءةٌ بالأشعة، ارتسمتْ رجفة رقيقة على شفتيّ موريس هالبواش. ابتسم، ميّتاً، نظرته لي، أخوية." (32–33).

إن الجملة الأخيرة تقول كل شيء. إن موريس في هذه اللحظة هو وحده مَن يموت، ولكنه لا يموت وحده. سنفهم هذه الفكرة بمقارنتها بمقطع آخر من نفس الكتاب. يتعلق الأمر بالصوت المسموع الذي يُنشد الـ "كاديش" (Kaddish)[1]. "صوت؟ شكوى غير إنسانية، بالأحرى. هو أنينُ إعياءٍ لدابّة مجروحة. نشيدٌ جنائزي، يقشعرّ له البدن...– ما هذا؟ تساءل ألبرت (Albert) بصوت خافت. – الموت، قلتُ له. من الآخر؟... لقد كان الموتُ هو الذي يُدندن، بدون شك، في جهة من ركام الجثث. باختصار، هي حياةُ الموت التي تجعل من نفسها مسموعة. هو احتضارُ الموت، حضوره المشعّ والجنائزي المهذار... لقد صار ألبرت فظيعاً. استمع جيدا، ضغط على ذراعي حتّى الألم، وهاجَ فجأة. وهتَف: إيديش[2] (Yidish)!. إنه يتكلّم الإيديشية! الموتُ يتكلم الإيديشية كذلك."

---

(1) تعني في اللغة الآرمية "التقديس" وهو نشيد يهودي قديم، اقتبست منه الأناشيد المسيحية. (المترجم).

(2) لغة جرمانية مشتقة من الألمانية تحتوي على العبرية والسلافية، تسمى أيضا باليهودية– الألمانية. (المترجم).

ما الفرق مع القصة السابقة: بالتأكيد هو كلام قد قيل. أكثر من ذلك، هو كلامٌ اعترافيّ، طائفيّ: **الكاديشية**. هو تاريخٌ وتراثٌ من المعاناة مختصرٌ فيه. لكن المحتضر، الميّت وحده، يموت وحده. ليس شخصاً آخر مَن يقول **الكاديش**. ليست صدفة، ليس أدباً تخيّلياً، إذا قال الراوي بأن هذا الصوت هو صوت الموت: "لقد كان الموت هو الذي يدندن...". وفاة غير مرافقة تجعل من المحتضر غير ملاحَظٍ ويصبح الموتُ نفسه شخصية (روائية). هل في المعجم اشتقاقات: المحتضر، الموت، الأموات: ألَمْ تُسمّى الكاديشية "صلاة الموتى"؟ صلاةٌ تُقال للموتى عن الموتى أنفسهم. بواسطة آخرين مع الموتى؟ بواسطة الموتى؟ حول الموتى؟ تردّدٌ مقلق. يمكننا بالتأكيد تصوّر الكاديشية التي يقولها الميّت عن نفسه: إنه إذن كلام المرافقة حيث يتكثّف كلّ التاريخ اليهودي ("بعد كل شيء، ليس من شيء مفاجئ إلاّ الموت متحدّثاً الإيديشية"، 39). هو إذن كلامٌ باطنيّ للمرافقة. يفتقر هذا الكلام عن الذات إلى الشفقة الحقيقية للأخذ والعطاء الذي يتضمّن "الخارجانية" بالمعنى الذي قدّمه ليفيناس (Lévinas).

أعود إلى الصفة اللاّطبيّة للنظرة وخاصة لفعل المرافقة. إنه يَسِمُ الانصهار، في هرمينوطيقا طبّ العلاجات المُسكّنة، بين الفهم والمودّة. يتّجه الفهم نحو الحياة المُنهية وحاجتها إلى الأساسي. إن المودّة لا تساعد المحتضر فقط بل تساعد الفهم نفسه.

3. إن كتاب جورج سومبرون، كما كتاب بريمو ليفي (Primo levi) **"إذا ما هو إنسان"**[1]، يجبرني، رغماً عنّي، على معالجة تعيين الموت نفسها كشخصية (روائية) فاعلة في تشكيل تخييلي (مفهومي) ثالث. سنقول أننا

---

(1) صدر الكتاب بلغته الأصلية الإيطالية Se questo è un uomo سنة 1947، وترجم إلى الفرنسية سنة 1987. (المترجم).

في مخيال بلاغي، هو نفسه الذي يُولّد التشخيص، هذه الصناعة البلاغية التي تُظهر الموتى مبرزين أنفسهم ومخاطبين. لكن المَظهرين السابقين [1،2] مستخرجان من المخيال نفسه الذي أسعى إلى التخلّص منه في سياق الحِداد.

يبدو للوهلة الأولى أنّه لا شيء ذا خصوصية، فيما يتعلّق بمعنىً، فيما يبدو أنه انصهارٌ بين: 1) **الميّت**، الذي يوزن عليه [يحوم حوله[1]] سؤال الأحياء: هل هو حيٌّ بَعد، في مكان ما، بشكل آخر؟ و2) **المحتضر**، المنظور إليه من الخارج بالنسبة لمن يحضر الوفاة دون حضور الميّت والولوج إليه بوصفه مشرفاً على الموت[2]. نعم، سيكون لي النزوع إلى الاعتقاد بأن الموت المُشَخصن، الفاعل والهادم، ينشأ في المخيال إلى الحدّ الذي يصبح فيه الموتى والمحتضرون الذين سيموتون غير متمايزين.

إنها الحالة الموجودة في الأوبئة الكبيرة – الطاعون، الكوليرا...– وكانت هي الحالة أيضا في معسكرات الاعتقال، في هذه الوضعية القصوى حيث الباقي حيّاً مؤقتاً مُحاطٌ ومحاصرٌ ومغمورٌ بحشدٍ غير متمايز من **الموتى**.والمحتضرين ومسكونٌ بالشعور الكبير باحتمال موته القادم، بحدوث هذا الموت الوشيك. إنه يتخيّل نفسه إذن، يتصور نفسه كجزء من هذا الحشد غير المتمايز من الموتى والمحتضرين. أُلحّ على أثر الحشد وأثر عدم التمايز. ليس مؤثراً إلا في الحالات المحدودة التي قُلتها: وباء، إبادة. أحتفظ بفرضية أن كل الأحياء يمكنهم في بعض ظروف الحياة، رؤية الحلم والتخيّل الأدبي، تصور كل الإنسانية التي ماتت وأمام الموت باعتبارها حشداً (يتحدث أوغسطين (Augustin)، أثناء حديثه عن الخطيئة، عن

(1) وضع ريكور هذه الصيغة تحت العبارة الأولى، دون أن يشطبها.
(2) أعيدت إضافتها أعلاه، بين الأسطر: "نوعٌ آخر من الباقي على قيد الحياة= حاضر".

الحشد التائه (أو المفقود) (massa perdita)، في شكل من أشكال الاختزال والاختصار. لكن لنترك للمعيش الأقصى ما يقوم الحلم بترحيله وإلحاقه. الموت بالحشود، هذا هو الموضوع. هذا ما تكلّمَ عنه اللحظة "الإيديش".

حشدٌ غير متمايز من الموتى والمحتضرين.

إن **الوسواس** الذي يسكن جورج سومبرون، الخارج من بوشنوالد (Buchenwald)، في مواجهة البديل: أن تحيا بالنسيان، أو تتذكر، تكتب، تحكي، لكن أن تكون ممنوعاً من الحياة، لأن الموت المتجاوَز سيكون الواقع الحقيقي ويكون الموت حلماً ووهماً. يجب أن نأخذ على محمل الجدّ هذا البديل غير البلاغي، المعيش. ولكن ما هو هذا الموت الأكثر واقعية من الحياة؟ إلى أيّ مدى هو مجرّد وسواس بعدئذ، أو هل هو صادقٌ في الوسواس نفسه وبالوسواس- بمعنى شبح (**Ghost**) لما قد عِيش في محيط الموت، في سياج الأموات الأحياء، المحتضرين، المختلطين بالموتى الذين قد ماتوا سابقاً؟ إذ في فصل **كاديش** هو الموت الذي يُنشد: "حياة الموت، باختصار، التي تجعل نفسها مسموعة" (38). "دخان محرقة الجثث" كشهادة على الموت "حيّز التنفيذ" (39). المحتضر، فمُ الموت. الحكيُ هو حكيُ الموت. اللاتمايز الأساسي: المحتضرون، "الجثث المتجوّلة"، (هي مدلولاتٌ من خلال "المُجوِّلون لجياكوميتي (les promeneurs de Giacometti) إلى مؤسسة ميغت ((la Fondation Maeght، 55). دورُ العدوى الذي يجعل من الحيّ محتضراً وعلى نفس الخط ميتاً. العدوى التي تلتصق بالحشد التائه (la massa perdita). هنا يولد معنى جديد للـ "باقي حيّاً": في محيط الحشد التائه. الباقي حيّاً مثل الذي كان في (مذابح، أورادور (Oradour)... [مذبحة قرية فرنسية في الحرب العالمية الثانية]. رعبُ الغُرَف التي لم يَنجُ منها أحد. البقاء حيّاً: بعد أن كان ادّخر،

مدّخرات الرعب. إنه بمناسبة استدعاء الناجين من الرعب حيث تكـــون صورة مالرو (Malraux) فاعلة، مُفعّلاً بنفسه **الصراع مع المَلاك**، حيـــث نشر الفصل الأول فقط- (خشبُ جوز ألتنبورغ، Les Noyers l'Altenburg (- في ذكرى الهجوم بواسطة الغاز الذي شنّه الألمان على الجبهة الروسية في فيستيل (Vistule) سنة 1916: "ذواتٌ قليلة تقاوم تهديد الموت، كتبَ مالرو في "مرآة الحوافّ" (Le miroir des limbes). هذا يضع الإخاء على المحك، وكذا الموت- ومن جانب الإنسان الذي يبحث اليوم عن اسمـــه، والذي ليس بالتأكيد الفرد. تواصُل التضحية مع الشرّ الأكثر عمقاً والحوار المسيحي الأقدم: منذ هذا الهجوم على الجبهة الروسية، تعاقبت بعدها فاردان (Verdun) [مدينة فرنسية]، خردل فلوندر (l'ypérite de Flandres)، هتلر، مخيّمات الإبادة..." ويلخّص مالرو (أشير J.S): "إذا وجدتُ هذا، فلأني أبحث عن المنطقة الأساسية في النفس حيث يتعارض الشرّ المطلـــق مـــع الإخاء" (63). وستصبح هذه الجملة الكتابة المنقوشة- بوصفها واحدة من كتابتين منقوشتين"- للكتابة أو الحياة (L'Ecriture ou la Vie). المهمّ هو هذا: لتخثير الحشد التائه من المحتضرين والموتى فإنه يجب تهديده بالموت، المتّجه نحوك، بدراية، يجب أن يكون هو نفسه موضوعاً تحت علامة الشر المطلق، بوصفه مضاداً للإخاء. "الحوار المسيحي القديم"، يقـــول مـــالرو اللاأدري [من مذهب اللاأدريين]. ألا يجب ألاّ يُعيّن الشر حتّـــى يكـــون الموت هو الشر ويكون معيّناً يتقدم نحوَنا فاعلاً؟ دون رباط الشر، فـــإن تهديد الموت لا يُقحم بذاته المحتضرين والموت، في وباء فضيع للموت. هنا يُحوِّل المعيش صورة الموت المتسلّح بالوهم إلى وسواس. عدوى الحشـــد التائه المتجمّعة في التهديد، المستدعَى نفسه بواسطة "الشر المطلق"، الآخر الأكثر قوّة للإخاء. إذن، "التأمل نفسه" (65) يمكن أن يشـــمل كـــانط

(Kant)، مالرو (Malraux)، قصة الباقي على قيد الحياة مـــن أوشـــويتس (Auschwitz) إلى بوشنوالد (Buchenwald)، محتضر مـــوريس هـــالبواش (Halbwachs). بالنسبة إلى هذا "نفسه" فإن جملـــة مـــالرو تلعـــبُ دور الرابط.

سؤالي إذن هو: هل يكون الموتُ **أكثر واقعية** من الحيـــاة خـــارج تشخيص "الشرّ المطلق"؟

هذا يطرح، وهذا صحيح، مشكلا آخر سأواجهه دون شك لاحقاً: قناعتي هي أن أشكال الشر لا تُشكّل نسقاً مثل ما يُشـــكّله الخـــير. إن الغولاغ (Goulag) [معسكرات الأعمال الشاقة السوفياتية] وأوشـــويتس (Auschwitz) [معسكرات تجمّع نازية] هُما معسكران **متمايزان**. الواحدُ منهما ليس أكثر من الآخر: غير قابليَن للمقارنة من حيث **درجة** الشـــر. هل يكون الاعتراض على تعداد مُجمّعٍ مختلفا إلا من خـــلال المقارنـــة؟ من خلال التمثيل، و لَمَ لا التجسيد (يستعمل جورج ســـومبرون هـــذه الكلمة بالنسبة لهجمات الموت)؟ مهما يكن الأمر، ربما ســـأعود لهـــذا، ليس الموت (**mort**) هو مَن يبدأ بالحرف الكبير (majuscule) وإنما الشـــر (**Mal**)، عندما تكون **العدوى إبادة**، أي برنامجاً للموت منظّماً بواســـطة الشرير.

هل يجب أن نفكر إذن في أنه لم يتمّ التفكير في الموت كعامل فاعل، دون التجارب المحدودة للموت **المسلّط** بالجُموع؟ المخـــاوف الكـــبرى. أنظر[1]... ولكن إذن، للحفاظ على صدارة الإبادة، فإنه يجب أن نتصوّر

---

(1) لا يضع إحالة، ربما هو تلميحٌ لأعمال جون ديليمو (Jean Delumeau) حول الخـــوف: الخوف في الغرب: Jean Delumeau, La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles), Paris, fayard, 1978.

في مخيالنا الشعبي- الخاص بنا على الإطلاق- عدوى الأوبئة الكبرى كمؤسسة للإبادة: تعميمٌ أوّل بما أن **الموت العنيف** يصبح شكلا من أشكال الشر المطلق والعداوة (للشيطان؟ للإله؟ لأيّ إله منتقم؟ ربما شرير؟). العدوى كإبادة في المخاوف الكبرى. لكن هذا لا يكفي: يجب أن يكون كلّ الموتى- موتى الأمراض، الشيخوخة، موتى إنهاك الحياة إذن- **مماثلين** للموت العنيف: إذن، ترتدُّ الإبادة إلى العدوى، التي تمتصّ هي نفسها الموتَ العادي في هوامشها.

ما مِن موت مألوف وعادي في المختصر المذكور أعلاه، حيث تتجمّع كل الميتات في الحشد التائه. إن تيولوجيا المعاناة كعقاب تُسهّل بالتأكيد هذا الانصهار- التمازج. لا يوجد أكثر من الموت- العقوبة (la mort-poena) حيث فقدنا أثر علاقة القرابة انطلاقاً من الإبادة. **كلٌّ** موتٍ يُبيد. هذا ما أريده بالنسبة للمخيال الثالث. ليس مجرّد انصهار بين الموت والمحتضر، ولكنه تحفيز الحشد التائه بواسطة الشر المطلق. يصبح الحشد التائه، بشكلٍ نَحِس، الكلمة الدقيقة في تيولوجيا [عقابية؟] تُزيل عن شر المعاناة اختلافه- سأتجرّأ على قول طريقه المستقيم- الذي يتقاسمه مع شر الخطيئة عبر شر العقوبة. لقد تمّ تحميل "الحوار المسيحي القديم" المعرّف جيّدا بواسطة "مالرو (Malraux) اللاأدري" من خلال تيولوجيا بشعة، الضحية والفاعل المسؤول عن إرهاب المخيال. ما يجب علينا إلاّ إعادة النهر إلى مجراه، وضعُ المخيال في مكانه الأصلي (1). [**كتبت الملاحظة (1) الموافقة لهذه الإحالة في الهامش:** بهذا المعنى هو ما قام به سومبرون (J.Semprun) في كتابه: "الأساسي؟ أعتقد أنّي أعرف، نعم. أعتقد أنّي بدأتُ أعرف. الأساسي هو التمكّن من تجاوز جلاء الرعب من أجل محاولة الوصول إلى جذر الشر الراديكالي، (98) (Das radikal Böse)".

أُنظر إلى ما كتبته في الزمن والسرد 3(1) حول الرعب المروّع (tremendum horrendum) ، عكس الرائع. **الفظيع، رعب الفظيع**. "لأن الرعب ليس هو الشر، ليس هو ماهيته، على الأقل. لم يكن إلا خُلّة، طقمـــاً، آبهـــة فارغة. المظهر، باختصار". (98).] الإبادة، الموت المسلّط بالحشد بواسطة الشرير. لقد استعار الموتُ الحرفَ المكبّر (la Mort) من الشـــر المطلـــق (Mal absolu)، عدوّ الإخاء.

في الوقت نفسه، يرتسم طريقٌ صعب: إذا ما أصبح الشـــر المطلـــق والإخاء يشكلان زوجاً، فإنه يجب على الحِداد أن يمرّ عبر طرد الأشـــباح المتولّدة من الشر المطلق انطلاقاً من اضمحلال الحشد التائه حيث يمتـــزج المحتضرون والجثث في قوتهم على العدوى الوبائية. إنه مع هذه الأشـــباح يتصارعُ سومبرون (J.Semprun)، الناجي من محتشدات الموت: إنها هـــي التي تُولّد البديل أو يحيا وينسى ويكتب (يحكي) ولن يتمكن من أن يحيا.

الشبح: حيث الموتُ أكثر واقعية من الحياة. إن رعب الموت لـــيس شراً، ولكنه مظهره.

الشبح: "لسنا ناجين ولكننا أشباحٌ عائدة..." (99).

لقد كشفت المحتشدات عن الطبيعة الحقيقية لرعب الموت على قاعدة الوضعية المحدودة والمهملة لكارل ياسبرس (Karl Jaspers): الإبادة ليست من عمل الموت بل من عمل الشر.

من هنا تولد مشكلتي: في أي ظرف يتلوث الموت العـــادي نفســـه بالموت المحدود، الموت **الفظيع**؟ وكيف نحارب هذا التزوير؟ **[كتـــب في الهامش**: لن يكون الرهان في وصف الرعب. ليس فقط في كل الحالات

---

(1) Temps et Récit, t.3, Le temps raconté, Paris, Seuil, coll. "Points Essais", 1995, p.340-342.

وليس بشكل أساسي. ولكن الرهان سيكون في استكشاف النفس الإنسانية لرعب الشر... نحتاج إلى دوستوفيسكي (Dostoïevski) [كاتب روسي]" (138).]

يقوم سومبرون (J.S) بتطعيم أطروحة العائد [الشبح] **بغير القابل للوصف** (L'indicible). حقيقيٌّ لكل موت، ليس الحدث هنا بالنسبة للحاضر [الشاهد] ولا بالنسبة للمحتضر عندما "يمرّ". الحدث الوحيد حيث لا نستطيع أن نخوض تجربة ما منفردين أبداً (99). لوكراس (Lucrèce) [شاعر وفيلسوف لاتيني] والأبيقوريون على الرغم من إقناعهم لنا. كلماتهم الشهيرة صنعت سفسطة. لأنها ليست قضية **تجربة** ولكنها قضية **تخيّل**، بعدئذ دائما، قريب الحدوث دائما. سابق لأوانه، متأخر جداً. "قلق"، "حسّ باطني"، "رغبة قاتلة" (99). **[كتب على الهامش:** تجربة الموت، لوندسبورغ (Landsberg)، ص:102، ص:178، 216.][1]

لقد كان سومبرون الضحيّة الأولى للمخيال في كلّ الماضي فقط، خلافاً لوشيك الحدوث. أو بالأحرى وشيك الحدوث المُتذكَّر في كل الماضي المستحقّ للموت. "الموت الذي أردتُ نسيانه" (119)، "ذاكرة الموت" (120). سجّلوا: الموت. مثلما أنشدَت **الكاديش. [كتب على الهامش:** "قطعة من الذاكرة الجماعية لموتنا"، الحشد التائه، 131).]. لا نفرّق بين: "ذاكرة الموت" و"الشبح العائد". وحدها الأشباح تتذكر الموت. في بداية الحِداد: "فكّرتُ في أنه كان يجب عَيش موتهم، كما فعلنا ذلك، نحن الذين نَجونا من موتهم- لكن نحن الذين لم نعرف بَعد ما إذا

---

(1) Paul-Louis Landsberg, Essai sur l'expérience de la mort, Paris, Seuil, 1951.
إشارة إلى:
مستعادة في: "Points sagesses"، في 1993، وقد عاد إليه ريكور في Esprit, 1951،
نص معاد في: (.Lectures 2, la contrée des philosophes, Paris, seuil, 1992)

كنّا قد نَجونا من أنفسنا–، لنُلقي عليهم نظرة خالصة وأخوية". النظـرة التي يجب أن نُلقيها على موتنا، المشابه بطموحٍ للموت المُبيـد. "المـوتى المرعبون والأخويون" (133). "لقد كانوا بحاجة إلى أن نحيا، بكل بساطة، بأن نحيا بكل قوانا في ذاكرة موتهم". **[أسفل الهامش، في جزء مبتـور، تبقى الكلمات مبتورة: الذاكرة تشفي المخيال].**

لكن الذاكرة ليست شيئاً دون السـرد. والسـرد لـيس شـيئاً دون الاستماع. مشكلة سومبرون (J.S): "كيف يمكن سرد حقيقةٍ أقلّ مصداقية، كيف نخلق التخيّل من غير القابل للتخيّل، إذا لم يكن بالعمل على الحقيقـة وتطويرها ووضعها في منظور؟ مع قليل من التصنّع إذن!" (135).

هل ابتعدتُ هنا عن قضيتي الخاصة، عن قلقي الخاص، عن مخيـالي الخاص؟ أبدا، **المنعطف** هو هذا: إذا كانت الإبادة هي نموذج الرعـب، إذن، فمؤامرة الرعب العادي تمرّ عبر عمل الذاكرة وعمل الحِداد (سنرى هذا في الجزء الثاني المرتبط بهذا الموضوع) المكتمل بأولئك العائدين مـن الموت بواسطة الإبادة، من الرعب غير العادي والعائدين الذين أصـبحوا شاهدين، والذين تجاوزوا كذلك – Aufhebung – [إلغاء] البديل: الأدب أو الحياة. [**كتب على الهامش:** "إن الحقيقة الأهمّ للتجربة غـير قابلـة للتبليغ... أو بالأحرى لا يمكن أن تكـون إلا مـن خـلال الكتابـة الأدبية..."، 136].

هذا ما استبق به مالرو (Malraux): "بحثٌ"– وإيجـاد؟– "المنطقـة الأساسية للنفس حيث يتعارض الشر المطلق مع الإخـاء". يَمـرّ هـذا البحث، بالنسبة لي، بالحِداد والحِداد من أجل الإبدال، من أجل النجدة، من أجل الاستغاثة، عمل ذاكرة هؤلاء الذين يقومون بحمل الحياة علـى "ذاكرة الموت". مساعدة أخوية للعائدين [الأشباح] الذين أصبحوا مـن

جديد أحياء بيننا. ولهذا يكون **تبليغ** تجربتهم طريقاً إجبارياً لعلاج الموت العادي. [**كتب على الهامش:** هنا نلاقي كلود إيدموند ماني ورسالته حول سلطة الكتابة (passim147) Claude-Edmonde Magny[1], lettre sur le pouvoir d'écrire].

إن ما يقوم الرعب بتعريّته، هو تجربة الحياة عن نفسها وما يقوله الإسبان (vivencia) (معيش) أحسن من الفرنسية "vécu" وربما أكثر من الألمانية (Erlebnis). إن مخيال الموت، الذي أحاول أن أفسّر معناه انطلاقاً من الإبادة إلى الحشد التائه، هو مثبّتٌ كثيرا في المعيش (vivencia) الذي يصبح غير قابل للتمييز في "القلق العاري للعيش" في طابعه "الحظّي". **حظ** (Luck) التراجيديا، حسب مارتا نيسبوم (Martha Nussbaum)[2]. لماذا طفلي؟ لماذا لستُ أنا؟ البقاء حيّاً مثل أيّ شخص دون استحقاق، دون خطأ إذن كذلك.

[**كتب على الهامش:** كيف نفهم بيتَ شعر سيزار فاليجو (César Vallejo): "باختصار، لا أملك شيئاً آخر سوى موتي لأعبّر عن حياتي" (154)؟ أليس قريباً جدّا من المخيال غير المتخلّص منه؟ قريباً من الرعب: "ليست كلّ هذه الحياة إلا حلماً، ليست إلاّ وهماً" (164)، "النكهة القاتلة" (166)، "استمع لأصوات الموت..." (167). محاولة **النسيان**، ضدّ "بؤس الذاكرة" (171).]

بين الشبح والحياة: "أحسُّ أنّي أطفو في مستقبل هذه الذاكرة" (150). نُداوي الذاكرة بالحكي دون موت. إنها "سلطة الكتابة"، حسب ماني (Claude-Edmonde Magny). "هاهنا أنا: لا أستطيع العيش إلا

---

(1) تمّت الإحالة إلى كلود إدموند ماني في نص سمبرون Semprun.

(2) Martha Nussbaum, the Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Traggedy and Philosophy, Cambridge University Press, 1986.

بالاضطلاع بهذا الموت بواسطة الكتابة، لكن الكتابة تمنعني أديبا من العيش" (174). لكن: "هل أمتلك الحق في العيش بالنسيان؟ العيش بفضل هذا النسيان، لتوابعه؟" (194)، إقرأ من 218 إلى 235. ماذا يمكن إذن أن يعنيه المرور بشيلينغ (Schelling)، أي أن الشر ليس لا إنسانياً، حيث إن الحرية الأساسية نفسها التي ترفض الإنساني واللاإنساني؟ هل الـ "غيرُ القابل للتبرير"، كما عند نابرت (Nabert)[1]، أبعدُ ممّا هو دون المعايير، هنا أبعدُ ممّا دون اللاإنساني؟ "إن حدود الشر ليست هذا اللاإنساني، إنها شيء آخر تماماً" (175). نحو إيتيقا القانون المستخرج من نظريات العدالة الإلهية؟؟ (175).

صعوبة الكتابة، الحكي بواسطة الكتابة: "مشكلتي هي لي، لكن ليست تقنيّة، بل هي أخلاقية، وهو ما لم أصِلْ إليه، بواسطة الكتابة، لاختراق حاضر المحتشد، لسرده للحاضر... كما كان مانعاً لتصوير الحاضر..."

تمديد منع مخيال الموت العادي. لا تصوير للحاضر، أي للحظة الوفاة كمرور. هنا يقول فيتنغشتاين (Wittgenstein): (Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. den Tod erlebt man nicht), (cit, 180) ليس الموت حدثا للحياة، ليس مُعاشاً. ليس الموت تجربة معاشة، ليس مِن معيشٍ لموتي. **[كتب على الهامش: شار، وحدهم يبقون[2]]**.

← ملتقى عمل الذاكرة وعمل الحِداد: "هذا العمل الطويل لحداد الذاكرة" (196).

---

(1) Jean Nabert, Essai sur le mal, Paris, PUF, 1955, (rééd. Aubier, 1970). Cf. Paul Ricœur, Lectures 2, la contrée des philosophes, Paris, seuil, coll. "Points Essais", 1999, p.237-252. (Chapitre intitulé: L'Essai sur le mal).

(2) René Char, Seuls demeurent, texte de 1945.
نُشر في مجموعة المؤلفات الشعرية لشار المعنونة: Fureur et Mystère, Paris, Gallimard, 1948.

إن هذا ما يساعدني في عمل حِداد المخيال، في منظـــور أن مســـتقبله السابق قد قذفني باستباق في الحشد التائه للمحتضرين والجثـــث. إذن هـــو طريق العائدين، أولئك الذين عادوا ومَشوا نحو الحياة، طريق الذاكرة الـــذي يصبح طريق استباق وشيك الحدوث لأكون مبتلَعاً بدوري في الحشد التائه. لنتمكن من سماع بودلير (Baudelaire): "يا أيها الموت، القبطان الهرم، حان الوقت، ارفعوا المرساة..."، السمع كما سمعه هالبواش (Halbwachs).

حيث عدوى الرعب لكل موت. استعانة كيـــتس (Keats) بمـــاني (Claude-Edmonde Magny):

لقد كان في نظرته صوتٌ خائف

كما لو أن مصيبة ما قد بدأت (203)

كل عبارة "لا تخافوا" هي هنا بالسلب: "الخطأ في قلب كل وجود" (203).

بديل عنوان جورج سومبرون: وحده المنتحرُ يمكنه أن يُوقّعَ، أن يضع نهاية إرادية لعمل "الحِداد غير المكتمل" هذا. (204) المُشعر بـــ "الاختيار بين الكتابة أو الحياة". (أليس شكلا آخر للموت: الانتحار...؟؟ مذكراً بشكل عابر).

ربما كان يجب الاختيار ابتداء الحياة ضدّ الكتابة من أجل الحصـــول على يوم كتابة وحياة. تجاوزاً للكلّ، لي أنا أيضا، بواسطة عدم القـــدرة على التعبير؟ أليس في هذه الحالة أخرج لكتابة هذه الصفحات؟ "حِـــداد الكتابة" بالنظر إلى حِداد الذاكرة؟ لأننا لسنا أقوياء. يجب أن ننحني قليلا، دائما، قبل تجاوز العاصفة. لأنه انتحارُها أيضا الذي يجب أن **أقبله**. يأتيني هنا سؤال سومبرون: "هل أنا عائدٌ حقاً؟" (206).

لا سوابق للمريض دون "تعويذة" (209).

إن الذاكرة، التي لم تُشفَ جيدا، لا تُقدّم إلا "الانعكاس البارد للشر ومع ذلك هو حارق": "الحقيقة الجذرية، المستبطنة، للشر..." (210).

عودة الذكرى: "إنه أيضا، من خلال عودة هذه الذكرى، لبؤس الحياة، حيث كنت أطارد السعادة المجنونة للنسيان" (229). قُل وداعاً للنسيان (للوران Lorène، سيدة النسيان التي لا تُنسى"، 230).

235، حول استراتيجية النسيان.

إلى غاية أن نتمكن من إعلان: **الكتابة أو الموت**، 241.

ربما لهذا السبب مات بريمو ليفي (Primo Levi). بالنسبة له الحياة لن تكون **بَعْدُ** "إلا حلما داخل حلم آخر" (244)... أليس طريق الانتحار؟ حيث الحشد التائه أكثر واقعية من جماعة الأحياء. إنه يتوق إلى ذلك. الالتحاق بالحشد التائه. لنقرأ نصَّ بريمو ليفي، 245: "في قبضة اليد، هذا اليقين: ليس من شيء حقيقي سوى المُعسكر، كل الباقي لم يكن إلا حلما، منذ ذلك الحين". انتصار المستقبل السابق: لم يكن لـ... هدنة بريمو ليفي. **[كتب على الهامش: "حلم داخل حلم دون شك. حلم الموت، الحقيقة الوحيدة لحياة ليست نفسها إلا حلماً"، 252. إنه تعريف اللامأمول، حسب الكلمة الخاصة لغابريال مارسال (Gabriel Marcel). الانتحار: التوقيع على قرار حُكم.]**

لماذا تمكّن سومبرون من الحياة والكتابة وليس بريمو ليفي؟

أبسبب استراتجيته في النسيان؟ ← "شجاعة اختراق الموت من خلال الكتابة" (251). أنظر أبال (Abel) حول الشجاعة ← تيليش (Tillich)، شجاعة الكينونة (The courage to be)[1].

---

(1) إحالات إلى أوليفيه أبال (Olivier Abel) حول التثبيط (غير منشور) وإلى بول تيليش Tillich، ترجمة إلى الفرنسية تحت عنوان:

Le courage d'être, Paris, seuil, coll. "Livre de vie", 1971.

محاولة انتحار بريمو ليفي. تراجع: "لقد فهمتُ أن المــوت كــان في مستقبلي من جديد، في أفق المستقبل". في الواقع، في الحِداد الذي يبــدأ شيئا فشيئا بتذكر الموت، "لقد عشتُ في الخلود العرَضي للعائد". إعلان موت بريمو ليفي: "لقد أصبحتُ مرة أخرى فانياً"..."لقد تلقّف المــوت بريمو ليفي". على الرغم من أنه هو أيضا حاول أن يُشفى مــن المــوت بواسطة الكتابة. (الصفحة 258). فشل الكتاب. لقد اتّخذ بريمــو ليفــي الطريق العكسي لسومبرون، في حين أن **التجربة هي الــتي انعكســت**، بداية. (259). لقد نجح ليفي هنا حيث فشــل ســومبرون. ثم العكــس (القلب) الثاني الذي قام بكتابته: (Nulla era vero all'infuori del lager. Il resto era breve vacanza, inganno dei sensi, sogno)...، (ما من شــيء كان حقيقياً خارج المعسكر، الباقي كان إقامة قصيرة، وهــم المعــاني، حلم...(260)، [**كتب على الهامش:** أنظر أغن كوغن (Eugen Kogon)، الجحيم المنظم[1]].

وهكذا، فإن ما يهدّد كلاً منهما مسكونٌ بالحشد التائه.

إذا كان للكتابة حظٌ ما في إعادة التوافق مع الحياة، بما أنها في خدمة "ذاكرة الموت"، فما من شيء منتظر من تقنية الســرد، مــن التصــنيع (الأسلوبــي). هل يجب أن تقوم الذاكرة نفسها بتوحيد عمل الــذاكرة وعمل الحِداد. إن هذا هو الأهم في الاستخدام الجيد لذاكرة الموت خلال التخلّص من الاستباقات المخيالية لهذه الذاكرة التي تشترك في رفع الموت فوق الحشد التائه، إلى مكان مغتصَب يعود إلى "شــر مطلــق" مســمّى بواسطة مالرو (Malraux). إنه التغلّب على الوسواس المتولّد من تجربــة

(1) Eugen Kogon, L'Enfer organisé, La Jeune Parque, 1947, texte repris dans L'Etat SS. Le système des camps de concentration allemands, Paris, Seuil, 1993.

الموت، من حضور الموت في الوضع المحدود للإبادة. [**في الهامش: la vivencia de aquella antigua muerte, 290 معيش الميّت الهَرِم**].
وسواسٌ لا يمكن اختراقه إلا بإعادة توجيهه إلى "المنطقة الأساسية للنفس حيث يتعارض الشر المطلق مع الإخاء" (مالرو).

إذن، قد نكتشف ربما أنه لم يكن لأحد معيش الموت. لقد قال فيتنغشتاين ما هو أكثر صوابا من وسواس الـ... [**إحالة مفقودة في الهامش**].

إن ما يجب، هو **الكلمة** التي لَم يعلنها هيدغر على الرغم من الطلب المُلِحّ لسيلان (Celan)، الوارد في شعر «Todtnauberg»[1] الذي أحال إليه سومبرون، صفحة: 298–299، "الخط المكتوب، للأمل، اليوم، von einer Hoffnung, heute"[2]. "أمل كلمة مفكر تأتي من القلب". ستكون الكلمة التي ستوقّع طرد الشبح. لكن اللامنطوق الهيدغري هو لنا، طالما أن شبح الموت الذي يقتل لم يُعَد توجيهه إلى وضع بروزه تحت الشر المطلق، آخر آخره، الإخاء. الصمت حول إلحاح وثبات الشر، "حقيقة" وحيدة للشبح.

هل لأن دعاء بول سيلان (Paul Celan) von einer Hoffnung لم يكن مسموعاً فتمّ قتل الشاعر، مثل بريمو ليفي؟

ما هو صعب وعويص، ما قاله سبينوزا (Spinoza)، الطريق الذي حدّده ماني (Cl.E. Magny) لكاتب المستقبل: "لا أحد يستطيع أن يكتب ما لم يكن له قلب خالص، يعني ما لم يتحرّر من ذاته كثيرا..." (303). "إن الكتابة، إذا ادّعت أنها أكثر من لعبة، أو من رهان، فإنها ليست إلا

---

(1) Todtnauberg: هو اسم مدينة الغابة السوداء حيث سكن هيدغر.
(2) "للأمل، اليوم".

عمل زهد طويل وغير منته، طريقة في التحرر من الذات بالأخـــذ علـــى الذات: بأن تصبح هي نفسها لأننا سنعترف، نضع في العالم الآخر الذي نكونه دائما". (304).

ها هي العقدة: عمل الذاكرة هو عمل الحِداد. وهذا وذاك هما كلام الأمل، المنتزع من اللامنطوق. [**على الهامش**: وإلا ستبقى أبيات ســيزار أليجو (César Allejo) دون ردّ:

No mueras, te amo tanto!

Pero el cadaver; ay! siguio muriendo

لا تَمُتْ، أنا أحبك!

لكن الجثة، فجأة! تابعت الموت

(لكن الجثة، فجأة، قد واصلت المـــوت...). الفعـــل في الماضـــي: المستقبل المسكون بالماضي.]

إنه الإخاءُ الذي يقوم بالكتابة، بواسطة المعتقل الشيوعي المستضيف للقادم الجديد شتوكاتور (Stukkateur) وليس الطالب: "فكرة الإخاء التي تعارض الانتشار المميت للشر المطلق" (312). نعم، بلوغ هـــذه النقطـــة حيث **الحقيقة** التي تطارد الأشباح هي هذه: الصراع الأبدي بين الإخـــاء والشر المطلق.

[النص التالي هو مخطوط مرقم من 1 إلى 8، والذي يتضمّن على ما يبدو الجزء 3 المعلن في المخطوط السابق. أنظر أعلاه، ص 36]

الموت

هذان خطّان للفكر:

1 - الفصل التام

2- الثقة في انشغال الإله.

1 – حول الخط الأول للتفكير: التقويض المدفوع دون تقييد بمخيال البقاء على قيد الحياة.

أ- إنجاز عمل الحِداد حتى نهايته: ممارسته على حساب **الارتباط بالذات.** "الانفصال (الانفكاك)"، حسب الأستاذ إكارت (Eckhart)، المدفوع إلى غاية التخلّي عن الإسقاطات المخيالية للذات التطابقية بعد الموت الخاص: **نفسه** (بالاختلاف بين نفسه وذاته؟) في الوقت **نفسه**، هذا الذي هو من الحياة الخاصة قبل الموت ومن الباقين على قيد الحياة الذين سيبقون على قيد الحياة لي **أنا**: هذا ما يتمّ **فقده.** إن الموت هو حقيقةً نهاية الحياة في الزمن المشترك بيني أنا الحيّ وهؤلاء الذين سيبقون أحياءً لي. البقاء على قيد الحياة، هو الآخرون.

ب- هل يقود البُعد الإيتيقي لهذا الانفصال حتى نهايته؟ ليس من الشجاعة تقويض الإسقاطات المخيالية - على الرغم من أن هذا المكوّن "الرواقي" ليس شيئا- لكنه التحوّل إلى **آخَر محبّةِ** الحياة. محبّة الآخر، الباقي على قيد الحياة لي. إن هذا المُكوّن، المشابه لـ "وليمة المحبة" (agapè) لنبذ البقاء على قيد الحياة الخاصة، يُكمل "الانفصال" الأدنى عن الموت: ليس هذا خسارة فقط بل هو مكسب: التحرير من أجل الأساسي. لم تكن التيارات الصوفية الراينية (نسبة إلى نهر الراين) منكرة، بل جاعلة نفسها في سبيل الأهمّ والأساسي. إلى الدرجة التي كانوا فيها فاعلين بغرابة: مبدعين للأنظمة، معلّمين، مسافرين، **مؤسّسين** (في إمكانات متعددة للمصطلح). إنهم الذين كانوا منفتحين على الأساسي بواسطة "الانفصال" بالنظر إلى غير المهم. وهكذا! إنها الإتاحة من أجل الأساسي التي تُحفّز التحول إلى آخَر محبّةِ الحياة. هي علاقة متبادلة بين الإتاحة من أجل الأهم، من أجلِ الأساسي، والتحول إلى الآخر الذي يبقى حيًّا لي: الإتاحة من أجل الأساسي، المحرَّرة بواسطة "الانفصال"، تُؤسس للتحول - التحول المُحقِق، المُثبِت، المُختبِر، الذي "يبرهن" على الانفصال في بُعده السخيّ.

2 - حول الخط الثاني للفكر: الآثار المترتبة على الثقة في الإله. إنها تتعلق بمعنى، معقولية، تبرير الوجود. لكن التفكير في هذه الآثار دون أي تنازل للبقاء على قيد الحياة في زمانية موازية لبقاء الآخرين على قيد الحياة، هو شيءٌ آخر غير البقاء على قيد الحياة. شيءٌ آخر غير الإسقاطات المخيالية.

طابعٌ استكشافي خالص لهذا الاختراق.

أ- لقد تأثرتُ دائما بفكرةٍ أعتقدُ أنها لويتهايد (Whitehead): **ذاكرة الإله**. الإله يتذكرني. من الصعب ألاّ نضعه في المستقبل: سيتذكرني الإله. خطرُ جعل شكل مراءٍ للإسقاط المخيالي، للـ "عزاء" كتخلٍّ عن المخيال- اختصاراً، كانفصال غير مكتمل. تظهر هنا، للمرة الأولى، مسألة العلاقة **العمودية** بين الزمن والأبدية. جملة "إن الإله يتذكرني" هي جملة مقولة في الزمن الأبدي، الذي هو زمن الأساسي، الأهم. لكن، بسبب تناهي الفهم الإنساني، معبرا بشكل تامّ فيما يتعلق بالزمن في الإيستيتيقا الترنسندنتالية **للنقد** الكانطي الأول، لا أستطيع إلا "تخطيط" هذا الحاضر الأبدي للانشغال الإلهي. إنها هذه "النزعة التخطيطية" للأبدي التي، حسب ما يظهر لي، تُعبّر عن نفسها في سير العملية التيولوجية (Process Theology)، كـ "صيرورة" للإله.

إنه بالارتباط، إذن، بصيرورة الإله هذه يمكن **لمعنى** وجودٍ سريع الزوال أن يكون بدوره مخططا كـ "سمة" للإله. كل وجودٍ "يصنع الفرق" للإله.

إن الصعوبة الهائلة هي ألاّ **نتمثّل** هذا "الفرق" كبقاء على قيد الحياة، في ما أسميه الزمانية الموازية، التي يمنحها التخييل للموتى، كزمانية **مكرورة** للموتى. القول بـ: زمانية الأنفس-الأشباح.

ما الذي يمكنه مساعدتي على الفصل بين "النزعة التخطيطية" للتذكاري الإلهي والفصل اللامكتمل؟

وحدها فكرة **الشكر**. الثقة في الشكر. لا شيء يرجع لي. لا أنتظر شيئا لي، لا أطلب شيئا، لقد تنازلت- أحاول التنازل!-

الادّعاء، المطالبة. أقول: إلهي، افعل ما تشاء بـــــي. ربمـــا لا شيء. أقبل بألاّ أكون.

إذن، يستيقظ أملٌ آخر برغبة مواصلةِ الوجود.

هل يمكن التفكير مجددا بهذا الأمل في ذاكرة الإله في أشـــكال "الخلاص"؟ بصعوبة: على حساب تطهّر جـــذري بالارتبـــاط بالتراث البولْسي (نسبة إلى القديس بولس) في فداء الخطايـــا. يتعلق الأمر بإنقاذٍ أكثرَ تجذّرا مـــن تبريـــر المخطـــئين: تبريـــر الوجود.

ب- لقد اعتقدتُ تصوّر شيء ما عن تبرير الوجود هـــذا في إعـــادة البناء التي قام بها كزافي ليون ديفـــور (Xavier Léon-Dufour) لموقف المسيح من الموت، أقلَّ من التأويل البولْسي (بولس)، إن النواة [متشكلة] بواسطة المفارقة المكرّرة ســـتٌّ (؟) مـــرات في الأناجيل الثلاثة الأولى (les Synoptiques)[1]: لوقـــا: 17، 33 "مَن سيبحث عن الاحتفاظ بوجوده سيفقده، ومَـــن ســـيفقده سيُبقيه حيّاً".

تعليق كزافي ليون ديفور 61. قبالة الموت. يسوع وبـــولس[2]: "مقطع: الحياة من خلال الموت". لكن، في الأعلى الصـــفحة: 56. : "لغة الأبدي في الزمن"، ص: 56. : "لقد استخدم يســـوع لغة أخرى غير لغة ما بعد الموت ونهاية الزمن، وهنا يختلف عن التراث النبوي"، حيث كل شيء هو في **المستقبل**. حسب هذا التراث، البقاء الشخصي على قيد الحيـــاة هـــو إذن متضـــمِّنٌ

---

(1) وهي أناجيل متّى، مرقس، ولوقا.

(2) Xavier Léon-Dufour, Face à la mort. Jésus et Paul, Paris, Seuil, 1979.

ومحمولٌ في التطلّع نحو "الأزمنة الأخيرة"، التي تمّ التفكير فيها هي نفسها بطريقة ما قبل نقدية، كزمن **لاحق**. كلّ ما سيأتي من بلاغة في الحكم يستثمر هذه المستقبلية لنهاية العالم. هل فكر يسوع في حدود هذه المستقبلية؟ آثارٌ في الأناجيل الثلاثة الأولى: مَلكوت الإله "هو بيننا" (لوقا 17، 21). "ما كان مُلمَّحاً إليه في الأناجيل الثلاثة الأولى سيصبح واضحاً كليّاً في الإنجيل الرابع. لقد تمّ تحيين الحُكم في الموقف من الاستقبال أو الرفض قبالة يسوع الذي يتكلّم. ليس فقط في نهاية الأزمان سترتبط "القيامة باليوم الأخير"، إنه منذ اللحظة التي ينتقل فيها المؤمن "من الموت إلى الحياة" (يوحنا 5، 24).

هذا إذن ما تعنيه عبارة "المرور من الموت إلى الحياة"، دون التنازل لمخيال البقاء على قيد الحياة؟

ربما يجب أن ننزع الطابع الميتولوجي (الأسطوري) بشكل جذري عن فكرة **الحُكم**، ليس فقط بسبب تبعيته الكبيرة **للعقاب** – بقدر تبعيته للخلاص- التبرئة، إلى "الخطيئة" إذن. أو، هذا الذي يعود إلى نفسه، لكن هذا الذي هو أكثر صعوبة، هو نزع الطابع الأسطوري عن "الخطيئة" – انتهاك القانون كانفصال عن الإله. أو أن **ذاكرة** الإله هي "غفران" بالمعنى الذي هو أكثر من المعنى القانوني للتبرئة أو الفداء (التكفير عن الخطيئة)، بمعنى اقتراب أُعيد إيجاده. إنه أكثر اقتصادا، من وجهة نظر حجاجية، أن نلتفَّ على مقولة الخطيئة والذهاب مباشرة إلى مقولة معنى/لا معنى. إننا نخاطر إذن بالقدرة على تجنّب انشطار ثنائية بعد/قبل الموت.

ج- هل يمكن التفكير في مسألة المعنى **كاختصار** للوجود، في زمانية غير تتابعية، في زمانية تراكمية، كثيفة، مختصـــرة في اللحظـــة الشمولية؟

هل يمكن أن نحاول إعادة التفكير في **الفـــداء** (الـــتكفير عـــن الخطيئة) بشكل مختلف عن **الفدية**، لكن **إنقاذ المعنى**؟ لقد ذهب يوحنّا (Jean) بعيداً في هذا الاتجاه، بتعويض ثنائية **قبل/بعـــد** في المنظور النبوي بالـــ "هنا- قبلاً" في المنظور الأُخروي (يوحنا 5، 24-29)، حسب ديفور (Dufour).

هل يمكن أن نحتفظ بشيء ما عن مستقبلية الحُكم كـــ "نزعـــة تخطيطية" للأبدي؟ نعم، يمكن ذلك، بموازنة ذلك بـــ "تخطيطية" معكوسة أكثر قرباً من **الذاكرة**. لكنها ذاكرة هـــي نفســـها متميّزة عن **استدعاء الذكرى**. ذاكرة غير قابلة للاختـــزال إلى ماضوية "لا- أبداً" والمكثفة **باحتفاظ الـــ "كـــان- ســـابقا"**، الـــ "ما يزال - هنا "للماضي "المُخلَّصِ" من **لا- أبداً**، جاعلا التوازن والتناظر لـــ "هنا - قبلاً"، المُخلَّصِ من "ليس-بعد".

استمراراً في خط الاحتفاظ بالـــ **"كان- سابقا"** كتخطيط "في ماضي" **انشغال** الإله، المُخطَّطِ هو نفسه كذاكرة للإله.

لا شيء مفقود ممّا كان. دلالةٌ دنيا: لا أحد سيمكنه أن يفعـــل هذا الذي لم تُوجده هذه الكينونة. لكن في هذه الدلالة ينقص **شكر** المعنى **المحتفَظ**.

لا يكون موجوداً عبثاً: "من وجهة نظر الإلـــه" (؟) صـــحيحٌ ما يُخطط له المخيال كرعايـــة واقيـــة، مـــدّخرة- يعـــني: لا تسقط شعرة من رأسك ما لمْ يكن الإله موافقاً عليهـــا. هـــذا

يعني: كل شيء له معنى، لا شيء يأتي من عبث. مخطط؟ انخراطٌ في ذاكرة الإله. [**على الهامش: مقابلة مع أوليفيه أبال (Olivier Abel).**]

ربما يمكن أن نضيف: استعادة مفارقة "الأوائل الذين يصبحون الأواخر": في احتفاظ كان- سابقا، الذين يظهر أنّ لهم أقلّ "أخذا" و"عطاءً" **سيحصلون** على الأكثر. نحتفظ كذلك بشيء ما عن فكرة **تصليح** المظالم في حياة أخرى. الطرح الذي يُحفّز جيدا المدافعين من أجل البقاء على قيد الحياة. لكن التفكير فيه بشكل مختلف عن البقاء على قيد الحياة لنفسه. الانخراط المُصحَّح في **الأبدي**.

المعضلة هي: كيف نحتفظ بشيء ما عن **الزمانية المعاشة** (الماضي، الحاضر، المستقبل)، ولكن كـ "مخطط للأبدية"؟ إنه البُعد الزماني للأساسي. طريقة في "التفكير" وفق هذه النزعة التخطيطية: موازنة **الذاكرة** (الاحتفاظ بـ "كان- سابقا") بالانتظار (الذي يأتي، ερχομενος). لكنه مع **الانتظار** يكون الخطر أكبر شيء في إعادة تهريب **البقاء على قيد الحياة**. من أجل هذا، تحذير **الانتظار** في **رغبة** الحياة تحت شعار الانفصال التّام. الإله هو إله الأحياء وليس إله الأموات. ماذا يعني: وليس إله الأموات؟ الأموات بوصفهم ميّتين حسب المخيال. أشباح الشيول (shéol) [كلمة عبرية تعني إقامة الموتى]، مكان مخيالي للبقاء على قيد الحياة، مكان خيالي/شبحي.

يمكن للغة أن تساعد في هذا المخطط الصعب: الحفاظ ≠ الوقاية.

د- هل يمكن أن يساعد التمييز بين ذاته/نفسه؟

أنا حذِر: (ربما مكراً من المخيال) اللجوء داخل الـــ "ذاتـــه"؟
التخلّي نفسه عن الذاتيانية؟
هنا يمكن أن تساعد "البوذية"، في منظور أنه في طرحي للشهادة
يمكن أن تختبئ مقاومة للـــ "انفصال".
سأقول اليوم: دفاعٌ فلسفيٌّ عن الذاتيانية مـــن أجـــل إيتيقـــا
المسؤولية والعدالة. تخلٍّ عن الـــ "ذاته" من أجـــل الاســـتعداد
للموت.

3 – هل يمكننا التفكير معاً في الخطين: مـــن جهـــة "الانفصـــال"، المدفوع إلى غاية التخلّي عن مخيال البقاء على قيد الحياة. من جهة أخرى الثقة في انشغال الإله، "المُخطَط" كـــذاكرة للإلـــه ووقايـــة **مســـتدامة** للـــ "كان– سابقا"؟ **[كتب أعلى كلمة مستدامة: دائمة].**

هنا: إعادة تشكيل مفارقة يسوع بواسطة ديفور (Dufour): إنه من خلال الموت يضمن الوجود نفسه نهائياً. تنتسب هذه المفارقة في جوهرها إلى الكلمات الأصلية ليسوع. أو أن التراث الإنجيلي عكَســـها في ســـتّ مرّات، هو قول الأهمية التي حظيَت بها. خلـــف المراجعـــات المتعـــددة للمفارقة، تقدّر الانتقادات بالنسبة للأغلبية أنه يمكننا إعادة بنـــاء هـــذا الكلام من الأصل:

مَن يُرِد أن يحتفظ بنفسه سيفقدها،
من يفقد نفسه سيحتفظ بها"[1].

[كتب على الهامش: اقرأ كزافي ليون ديفور 61، [فيما يتعلق بـــــ]
مرقس 8، 35، لوقا 9، 24، لوقا 17، 33، متّى 10، 39، يوحنا 12، 25.**]**

---

(1) في إنجيل مرقس 8، 35: "فَإِنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ يُهْلِكُهَا، وَمَنْ يُهْلِكُ نَفْسَهُ مِـــنْ أَجْلِي وَمِنْ أَجْلِ الإِنْجِيلِ فَهُوَ يُخَلِّصُهَا". (المترجم).

[المقطع التالي مكوّن من ملاحظات مشـــتتة، مكتوبـــة في شـــكل أعمدة]

أقرأ في هذه المفارقة مفارقة وحدة الانفصال التام:

فقده نفسه ← التخلّي عن البقاء على قيد الحياة

إرادة الحفاظ على نفسه ← إرادة البقاء على قيد الحياة.

من يفقد نفسه سيحتفظ بها ← الاحتماء داخل انشغال الإله.

يوحنا 12، 25 تعبّر فيما يلي: مَن **يتمسّك** بوجوده **يفقده** ومَـــن لا يتمسك بوجوده في هذا العالم **سيحتفظ** به في الحياة الأبدية.

التفكير في المفارقة في العمودية، الزمانية، أبدية/الاحتفاظ [=] التشبّث بالحياة، الفقدُ [=] التخلّي، الاستغناء.

تعليق ممتاز ليوحنّـــا 12،25، صـــفحة: 69–70: apolesei/sosai [=] يتمسّك ← يفقد ← يحتفظ.

كزافي ليون ديفور يقترح في الصفحة 63:

"مَن يُرِدْ أن يحتفظ بوجوده سيفقده

مَن سيفقد وجوده سيحتفظ به".

لكنه ليس زمن البقاء على قيد الحياة، الموازي، بالنســبة للمـــوتى- الأشباح، لزمن الباقين على قيد الحياة.

كيف نمنع مستقبل المفارقة من إعادة تزوير المستقبل المخيالي للبقـــاء على قيد الحياة؟ على حدود "تخطيطية" الأبدي والمخيال الزمني... علـــى حدود الأمل والإسقاط المخيالي. إنها كل مسألة **علم الأخرويات** وفرضه القاهر لمستقبل "الأزمنة الأخيرة".

إنه هنا حيث أن التحفيز الأساسي ليسوع مثاليٌّ، في منظور أن **فكرة الخدمة** تحتفظ لمستقبل الباقين على قيد الحياة بمعنى الموت المحايث.

ليس اليقين بالبعث الخاص الذي يجب أن يكون مشاراً إليه هنا– ومنظورا احتمالا هو إسقاط للإيمان الفصحي (عيد الفصح) للأتباع (التلاميذ) المستبدلين بالإنجيليين. إذا كان هذا هو الحال، فإن يسوع لن يموت كإنسان عادي، أو كأكثر مَن مُورِستْ عليه قسوةُ المحكومين عليهم بالموت. إن نشيد الفلبيين 2 (hymne de Philippiens) حول الخفض و(kénose/nécrose) (تفريغ/نخر) سيكون مُفرغاً من المعنى. يجب أن يكون الكل مكشوفاً ومعزولا عن هذا السياق الفصحي موت يسوع. ليس بعثه **المضمون**، إذن، لكن **نقل** [إلى] الآخر لطاعته في الخدمة. لن نُصرّ كثيراً على الارتباط في نوع خدمة "الفصل (الحلّ)" (عن الذات نفسها) وفي "الانتقال إلى الآخر" لفعالية الفصل، لما سمّيته أعلاه الإيتيقا الإيجابية للفصل. موعظة ملكوت الإله ترافق الفصل السلبي (تخلّي عن نفسه) والقوة الإيجابية للفصل، الإتاحة للأساسي الذي يحكم انتقال وتحوّل كل تطلّعاتي الحيوية إلى الآخر الذي هو بقائي على قيد الحياة.

يعلمُ يسوع بأن مواجهته الحاسمة ومعاشراته تؤدي إلى الموت (كزافي ليون ديفور يطابق مرقس 2، 19–20: "وَلَكِنْ سَتَأْتِي أَيَّامٌ حِينَ يُرْفَعُ الْعَرِيسُ عَنْهُمْ، فَحِينَئِذٍ يَصُومُونَ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ"). خسارة بالنسبة للأصدقاء، حِدادهم المسبق. سيُفقد المسيح. الكلام الذي يتردد صداه بصدق، دون الحمولة الزائدة لـ "النبوءات المكتوبة بعدئذ" (o.c.78). موتٌ عنيف معلن، مُتلقّى في **الطاعة والألم**. لقد تمكّن (أو اضطرّ) من أن يطبّق على نفسه محنة الأنبياء. من أين: "كان يجب". "ابن الإنسان الذي كان يجب أن يعاني كثيرا وأن يكون محتقراً" (83)، "يجب أن يعاني ابن الإنسان كثيرا وأن يكون منبوذا" (مرقس 8، 31، لوقا 17، 25).

الموت العنيف. لوقا 11، 47-51، متا 23، 29-34.

موت العادل المضطهد.

إن يسوع ليس فاعل الفعل، يقول كزافي ديفور، ولكنه موضوع قرار إلهي، لـــ "يجب" التي ترتبط بكل وضوح بتصميم الإله (88).

ونفس الشيء في لوقا 22، 22: "يذهب الابن حسب ما كان مثبّتاً".

لا أريد الانخراط في شيء من الجَبرية التيولوجية، في شيء من "المحنة"، دون تسجيل الرأي المخالف على الأقل: **تصميم مسبق ومسلّم به**. موتٌ يَقعُ في تراث الموت العنيف للنبيّ.

في هذه العقدة بالضبط يقترن فصلُ الذات، بالامتثال للمَهمّة، والنقل **عن الآخرين**. الموت **لفائدة الـــ**. هذا الرابط، الذي تمّ التـــنظير لـــه في تيولوجيا التضحية والربيية كإنابة ضحية، هو في قلب أناشيد الخادم المُعاني كـــ: **موت من أجل**. العطاء [هو] الحياة. يُحوّل **[يغيّر؟]** العطاءُ الفصـــلَ إلى مصلحةٍ بالنسبة للآخر. يعود المخيال التيولوجي من جديـــد بقـــوة كـــ "موت تعويضي".

نصٌّ جميل لأورس فون بالثازار (Urs von Balthasar)، المشار إليـــه بواسطة كزافي ديفور الصفحة 91[1]. التوفّر للحادثة. القيام بدوره علـــى أكمل وجه. ولكنّه دورٌ له معنى **[نهاية جملة مفقودة في الهامش]**. في هذا المعنى يمكننا الرجوع إلى [القدّيس] متّى 20، 28 ومتّى 10، 45. لقد وصل ابن الإنسان... **أعطى** حياته فداءً عـــن الكـــثيرين (lytron anti pollōn). مهما يكن من التخلّي عن إيديولوجيا التضحية بالإنابة **[كتـــب علـــى الهامش: المقدس والعنف]**. **الدارة القصيرة**: تقديم حياتـــه مـــن أجـــل الكثيرين يكفي، دون المرور ببعث مادي وجسدي بالضرورة. صـــليب

(1) Hans Urs von Balthasar, La Foi du Christ, Paris, Aubier, 1969, p.181.

بونتكوت (la Croix-Pentecôte) في دارة قصيرة. التخلّي عن الواحد، تحرير الكثير – تأسيس الأفخاريستيا (eucharistique)[1]. هذا هو دَمي مسكوباً من أجل الكثيرين. دم≠ تضحية دموية. دم = حياة. يكون ديفور هنا قوياً: "ليس الفداء مصطلحا للتضحية". ضدّ التأويل التضحوي للموت العنيف المعلن. فتح المجال بواسطة الفكرة الخالصة لعطاء الحياة **من أجل**. فيما تبقّى، في حين أن **المفارقة** (المذكورة أعلاه) قد تكرّرت خمس مرات أو ست، نصٌّ واحد لمرقس ومتّى، وليس لوقا، يستخدم لغة التضحية **للفداء**.

إشارة يسوع تكفي: "أنا بينكم في مكان هذا الذي يَخدم" (لوقا 22،27). عكس الهيمنة السياسية: مرقس 10، 42–45، لوقا 22، 25–27. لقد كان ديفور (Dufour) على حق في التجرأ على القول أكثر من لوقا 10، 45: عبارة "يعطي حياته فداءً من أجل الكثيرين" هي إضافة، حيث السياق هو **الخدمة**.

الخدمة وحدها، المرتبطة بعطاء الحياة، هي قدرٌ وامتثال على حد سواء.

أرى من جهتي رابط صليب بونتكوت (Croix-Pentecôte) والذي سأعود إليه في نقدي لقصص البعث المادي (الفيزيقي). يأخذ الموت، دون البقاء على قيد الحياة، معنى في العطاء– الخدمة الذي يولّد جماعة.

لقد عاد ابن الإنسان ليس من أجل أن يُخدَم بل من أجل أن **يَخدِم**. إن رابطة موت– بقاء على قيد الحياة في الآخر تنشأ في **الخدمة من**

---

(1) [سرّ الأفخاريستيا أو سرّ التناول أو القربان المقدس هو أحد الأسرار السبعة المقدسة في الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية أو أحد السرين المقدسين في الكنيسة البروتستانتية. وهو تذكير بالعشاء الذي تناوله يسوع بصحبة تلاميذه عشيّة آلامه (لوقا 22:19 ومتى 26:26 ومر14:22 و1قور11:23–25).] (المترجم).

أجل... المشتركة مع **عطاء الحياة** (تقديم الحياة عطاءً).

الرابطة بين الخدمة والوليمة. العشاء الرباني (la Cène) يرافق المـــوت (الذات) وخدمة (الآخر) في تقاسم **الطعام** الذي يرافق الإنسان من الموت إلى كثرة الباقين على قيد الحياة المجتمعين في الكنيسة (ecclésia).

من الجدير بالملاحظة أن يسوع نفسه لم يَقم **بتنظير** هذه العلاقة و لم يَقُل أبدا **مَنْ** كان هو. لم يكن **يعلم** بذلك ربما، لقد **عاشـــه** في الفعـــل الأفخاريستي (eucharistique) الذي يرافق "وشيك الحـــدوث" المتعلـــق بالموت و"ما بعد" الجماعية المرتبطة به.

إقرأ كزافي ليون ديفور (X.Léon-Dufour) صفحة: 96-100 (التأكيد على (HB)[1] رسالة إلى العبرانيين، حول معاناة يسوع). يوحنّا: المرور إلى المجد. لكن لا منظور للتضحية.

---

(1) la lettre aux Hébreux.

شذرات

[كُتبت الشذرات التالية أحيانا بعنوان فرعـــي بتكـــبير حـــرف " "F
((Fragements))، لقد رقّمنا ثلاثة منها بالترقيم المؤقت لبـــول ركـــور
نفسه: 0(1)، 0(2)، I.]

زمن المؤلَّف، زمن الحياة

قرأت على غلاف ألبوم: (1684-1721) Watteau[1]

إن هذه التواريخ هي لميلاد ووفاة رسّام. القوس المفتوح والمغلق يرافق زمن الحياة المقتطع من الزمن التاريخي، ولكنه لا يوافق زمن **المؤلَّف** (الفني) الذي ينبثق من الديمومة الجاهلة للموت.

إن اسم العَلم واطو (Watteau) يعيّن كذلك مرجعين مختلفين: اسم عَلم المؤلَّف (نقول للوحة: إنه واطو): اسم خالدٌ بهذا المعنى الذي لم يمتْ مع الرسّام، واسم الموجود الذي رسم مرة واحدة وتوفي في سنة 1721.

ما الذي يموت بالنسبة للموجود؟ هو فصل اسم العَلم الخالد عن الفاني بالانسحاب من المؤلَّف من أجل أن يكتمل.

إن الزمنين، زمن العمل الفني وزمن الحياة، المترادفين فوق بعضهما إلى غاية هنا، يتفككان: يهجر الموجود الرسام الزمن الخالد للمؤلَّف ويرتدُّ إلى الزمن الفاني للحياة (الخالد لا يعني الأبدي، ولكنه غير موسوم بفناء الحيّ). **[كتب على الهامش**: تصبح الوتيرة: تعلّم/بدايات– العمل الفني، سنوات الخصوبة– انحطاط/الزمن بين المؤلَّف النهائي والموت.**]**

---

(1) Antoine Watteau: رسّام فرنسي (المترجم).

يمكن لزمن التفكك والانفصال أن يُعاش كزمن وسيط بين الـــزمن الخالد للعمل الفني والزمن الفاني للموجود الحي: إنه زمن التقاعد، بالمعنى الوجودي **للتقاعد**، زمن **الاختفاء**.

إنه الزمن الذي فيه أكون، أشارك في العذابات وفي أفراح الإبـــداع، كما في آخر الموسم الشفقي، لكني أحسّ في جسدي وفي روحي انقساماً بين زمن العمل الفني وزمن الحياة، أبتعد عن الزمن الخالد للعمل الفـــني، وأرتدُّ إلى الزمن الفاني للحياة: هذا الابتعاد هو سلخ وتجريد، تعريةٌ للزمن الفاني في كآبة "موجود- لـــ- يموت"، أو ربما زمن النهاية وفقر الروح.

[في ورقة أخرى، هذه الشذرة:]

إن تواريخ ميلاد ووفاة الفنان تؤطر تواريخ **إنتاج** كل عمـــل فنّـــي كحدث للحياة، لكن هذه التواريخ المؤطّرة هي في الوقت نفسه اللحظات التي يُستثنى فيها العمل الفني من زمن الحياة وينخـــرط ثانيـــة في الـــزمن الخالد-"ملائكي"- للعمل الفني، زمن عابر للتاريخ لتلقّي العمـــل الفـــني بواسطة أحياء آخرين لهم زمنهم الخاص.

شذرة 1:

1 – "صدفةٌ تحوّلتْ إلى قدر بواسطة اختيارٍ متواصل": هـــذه هـــي مسيحيتي.

إن هذه الصيغة، التي ساعدتني خارج ذلك على إقصاء فرضية عنف الديني في حدّ ذاته من مجالي في الخيار المتعدد الأديان، تستدعي توضـــيحاً دقيقا لطموحها. أنتظرُ من هذا أن يساعدني، على المستوى الهرمينوطيقي، على تحمّل عبء المعضلات التي ينقلها.

صدفة: من المولد ومن التركة الثقافية بشكل أوسع. حدث لي هـــذا بتكرار الاعتراض: "ماذا إذا ما كنتَ صينياً، فستكون الحظوظ قليلـــة في أن تكون مسيحياً". أكيد، ولكنكم تتكلمون عن شخص آخر غيري أنا. لا أستطيع اختيار أسلافي ولا أبناء عصري. يوجد، في أصولي، جانـــبٌ من الصدفة، إذا ما نظرتُ إلى الأمور من الخارج، وإذا ما بحثتـــها مـــن الداخل، فإنها واقعة موضعية غير قابلة للاختزال. وأتحمّـــل ذلـــك. أنـــا أكون، بالمولد وبالميراث. لقد وُلدتُ وكبرتُ في الإيمان المسيحي لتـــراث مُصلَح.

هذا الميراث، المواجَه دون حدّ، في مخطط **الدراسة**، بأنواع من التراث المخاصمة أو المماثلة، هو ما قلتُ أنه تحوّل إلى قـــدر بواســـطة خيـــار

متواصل. إنه هذا الخيار الذي أُمرتُ أن أضع في الحسبان، حياتي، بواسطة حجج معقولة، يعني أنها تستحق أن تكون مدافعة في محادثة مع الأنصـــار بحسن النية، الذين هم في نفس حالتي، غير قادرين على إعطـــاء ســـبب لجذور معتقداتهم. عنوان حواراتي مع أزوفي (Azouvi) ولوناي (Launay) تعكس جيّـــدا هـــذه المفارقـــة: **النقـــد والاعتقـــاد** (la Critique et la Conviction)[1]. لقد تبادر إلى ذهني أن أقترح التمييز بين الحجة والدافع: في الأولى يوجد وعدٌ بالأخذ في الحسبان الجانب الشفاف من معتقـــداتي (قناعاتي)، وتحت مسمّى الدافعية أؤكد على الجزء غير الشـــفاف مـــن اعتقاداتي، لا يقتصر هذا الجانب على التأثرات، المشاعر والأحاســـيس، باختصار في الجانب اللاعقلاني من اعتقاداتي، المعارض للجانب العقـــلاني لحُججي، جانبٌ يتضمن كل ما أضعه تحت عنوان ميراث، ميلاد وثقافة. إلى هذا الخيار المتواصل تستجيب فضـــيلة الأمانـــة الفكريـــة، الأمانـــة (Redlichkeit) التي أنكَرها نيتشه (Nietzsche) على المسيحيين. لا أخفي أن التاريخ الإقناعي، الذي أضعه تحت عنوان "الخَيار المتواصل"، يشـــتمل على التحكيمات التي، علاوة على معقولية كل حجة صادقة، لا تتجاوز، على المستوى الإبستيمولوجي، درجة متغيرة للاحتمال، وهو ما وضـــعه أفلاطون (Platon)، إذا لم أكن مخطئاً، تحت مصـــطلح "رأي مســـتقيم" (orthe doxa).

بواسطة هذا الخيار المتواصل، تتحوّل صدفةٌ ما **إلى قـــدَر**. لا أشـــير بكلمة القدر هذه إلى أي إكراه، أو إلى أي تكليف غير مطاق، أو إلى أي شقاء، ولكنه وضعُ القناعة والاعتقاد نفسه، حيـــث يمكـــن أن أقـــول:

---

(1) La Critique et Conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

كذلك، أقف، أنا متمسّك بهذا. (ألمْ يُتــرجم شـــوراكي (Chouraki)[1] الكلمة اليونانية [pistis][2] بـــ: "اعتناق" أكثر منها "إيمان"؟). علاوة على ذلك فإن استخدام مصطلح الاعتناق مناسب في حالة المسيحية الـــتي... أقبل والذي يتضمّن الارتباط بصورة شخصية تحتها يُعطى اللامتنـــاهي، الأسمى، للمحبّة.

إنه حاضر هذا القدر حيث أبحـــث عـــن التعـــبير عـــن الوضـــع الهرمينوطيقي. أخاطر بتوصيف الـــ "هنا أقف"- صيغة أخـــرى للقـــدر الذي تحوّلت إليه الصدفة. هذا نسبيٌّ، من وجهة النظـــر "الموضـــوعية" لسوسيولوجيا الأديان. إن نوع المسيحية الذي أقبله يبقى متميّزاً كـــدين بين الأديان الأخرى على خريطة "الشتات" و"الفوضـــى" بعـــد بابـــل (Babel)، بعد بابل لا يشير إلى أيّة كارثة، ولكنه بمجرّد الاعتراف بالتعددية الخصائصية لكل الظواهر الإنسانية. النزعة النسبية، إذا شئنا القول. أتحمّل هذا الحكم من الخارج. لكن بالنسبة لي، مَعيشاً من الـــداخل، اعتنـــاقي مطلقٌ، بصفة غير قابلة للمقارنة، غيرَ مُختارٍ بصفة جذرية، غير مطـــروح بصفة اعتباطية. أريد إدراج محمول "نسبـــيٍ" في العبارة المركبة "مطلـــق نسبـــي" من أجل إدراج إشارة المصادفة الأصلية في إقـــرار الاعتنـــاق، المصادفة المرفوعة إلى مصاف القدر من خلال الخيار المتواصل. هل أقبـــل بأن أتكلّم بالأجدر؟ نعم، في وضعية المحادثة والمواجهة، حيث يصير الطابع المعقول، الاحتمالي، للحجاج متمظهرا من خلال عدم القدرة على أخـــذ موافقة خصمي. إقرار بضعف **عمومي**، لاعتناق **قوي** في قلبـــي.

---

(1) Traduction de la Bible par André Chouraqui, (éditions Desclée de Brouwer). معروفة كمحاولة – معجب بها ومعترض عليها- لاستعادة قوة وأصالة العبرية والثقافة الإنجيلية.

(2) كلمة مفقودة، ولكنها حاضرة فيما بعد.

[في الهامش فقرتان تاليتان، مرقمتان بـ 2 و3، وضع ريكور معقوفة كبيرة مع الإشارة: +loin]

2 – إن مأزقي حول الدلالة بالنسبة لي لشخصية يسوع، هو: **مَن هو الشخص المجهول** المعنيّ بأفكار الرضا والاستبدال للكرستولوجيا (دراسة المسيحية) التضحوية؟ هل يمكن إزالتها دون بقية؟ مسيحٌ نموذج فقط؟ مَن لـ "من أجل" – من أجلنا- لـ "التضحية" بكبش الإله؟

3 – مستنداً، في البحث في اتجاه ثالث، على تاريخ منظم للإله بخلاف ما في الكتابات الإنجيلية، أو تحويل الإلهي، على طريقة تحويل المضطهدين (Érinyes) إلى خيِّرين (Euménides) في ملحمة أوريستيا (L'Orestie d'Eschyle) (قراءة فرونسوا أوست (François Ost) في حكي القانون (Raconter la Loi)[1]. حزن الإله المتجاوَز والمحفوظ في "فزع" الإله؟

4. لا أغادر أرضية الوضع الهرمينوطيقي للاعتناق دون أن أضع نفسي في مواجهة مع المشكل اللازم عن **التبادلية** في وضعية المواجهة ما بين دينية. يمكن للآخَر أيضا أن يُطالب بالصدفة نفسها المتحوّلة إلى قدرٍ بواسطة خيار متواصل. بالتأكيد، ومن وجهة نظر خارجية، فإن موسى، يسوع، محمد، بوذا يوضعون في نفس المستوى داخل تعداد المؤسسين للدين، والمؤمنون من مختلف الطوائف لهم الحق في معاملة متساوية. لكن إذا تحدثنا بمصطلحات الاعتناق الشخصي للجماعة، تصبح المسألة متعلقة بالتبادلية وليس بالمقارنة، وتُطرح معضلة اللاتناظر في التبادلية التي واجهتها في نهاية [كتاب] مسارات الاعتراف[2] **(Parcours de la reconnaissance)**. لن يكون الآخرُ أنا آخَراً

---

(1) François Ost, Raconter la Loi. Aux sources de l'imaginaire juridique, paris, Odile Jacob, 2004.

(2) Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance. Trois études, Paris, Stock, 2004, p.227-238.

أبداً (alter ego). باللغة الهوسرلية، سيكون من الأفضل القبض، الإمساك بواسطة القبض التماثلي فيما يتعلق بفعله الحميمي للاعتناق في عمق اعتقاده. لقد تحدثت بمصطلحات التخيل والتعاطف.

هل يُقصي هذا كلّ استعارة (اقتراض)، كلّ توفيقٍ بين المعتقدات؟ نعم، بوصفها فجورا غير مسؤول وسطحي، وليس باعتبارها **دراسة** وتحويلا عميقاً لمضامين الاعتقاد. لكن تبقى غيرية الآخر بوصفه آخراً غير قابلة للاختزال. إنه مشكل سياسي إذن بالمعنى الواسع لتعايش الولاءات الدينية.

يجب ألاّ نخلط بين المقارنة والمناظرة: المقارنة هي النظر من الخارج، وتشير المناظرة إلى التزام المؤمن الوفي بتراث دينه الخاص. كلّ دين ملـزَمٌ بأن يتحدّد بالتمايز والتعارض عن الأديان الأخرى: ففي هذا المعنى تندمج المناظرة في الاعتناق. والحال هذه، فإنه لا يخرج اعترافٌ سالما من هذه المناظرة. كما قالت رونيه بياتر (Renée Piettre) في مقال لها حول العلاقات المحتملة بين موعظة بولس (Paul) والحلقات الأبيقورية، بمناسبة المواجهة مع الفلاسفة الأثينيين في مجمع الحكماء (Aréopage) بأثينا (في أعمال الرسل): "يُولَد المذهب من التفاعلات المستمرة ويتغذّى ممّا يُنكره" (Diogène 205, p.67)[1]. تندرج المناظرة، كذلك، في تاريخ التأويل وتساهم في تكوين أشكال تراث القراءة والتأويل الذي أنا مَدينٌ له بالفضل. **[التكملة التالية، مضافة إلى هذه الشذرة، متضمّنة في معقوفة**

(1) Cf. Renée Piettre, «Pluralisme et diversité culturelle», Diogène, n°205, janvier-mars 2004. Ce numéro a été coordonné par R. Piettre. Elle y est l'auteure de l'avant-propos (p.3-10) et de l'article intitulé: «Paul et les Epicuriens d'Athènes: entre polythéisme, athéisme et monothéismes», (p.52-68). De l'ouvrage de Phillipe Borgeaud, Aux origines de l'histoire des religions, Paris, seuil, 2004.

على الهامش مع الإشارة + أعلى، ترتبط بما قيل سابقا عن التوافق].

فيما يخص الاعتناق (pistis) [من الكلمة اليونانية: πιστις وتعني إيمان] وتجذّره في روافد ميراثي الثقافي.

إن هذه الروافد التراثية الثقافية غنية بالتأملات النصيّة المشحونة بالتاريخ: تواريخ التأويلات المعمّمة لأشكال التراث. علاقتي بشخصية يسوع وصورته هي كذلك متأمّلةٌ بشكل مزدوج: بواسطة النصوص الكنسية نفسها المشحونة بالتأويل وبواسطة أشكال تراث التأويل التي هي جزء من الميراث الثقافي والدافعية العميقة لاعتقاداتي. إنني بهذا المعنى أعترف بـ "اعتناقي" التراث الإنجيلي المُصلَّح. لا إيمان "مباشر وفوري"[1].

---

(1) "لا إيمان مباشر وفوري"، لقد قام بتشطيب هذه العبارة ثم أعاد كتابتها.

شذرة 0 (1)

لستُ فيلسوفا مسيحيّاً، كما تقول الإشاعة الحالية، بمعنى عن طيب خاطر منتقص، أو تمييزي. أنا، من جانب، فيلسوف وفقط، حتى فيلسوفا دون مطلق[1] حريص على، مكرس لـ، متدفق في[2] الأنتروبولوجيا الفلسفية، حيث أن الطرح العام موضوع تحت عنوان الأنتروبولوجيا الأساسية[3]. و، من جانب آخر، مسيحيٌ بتعبير فلسفي، مثل أن رومبرانت (Rembrandt) هو رسّام وفقط ومسيحي بتعبير تصويري وباخ (Bach) موسيقيٌ وفقط ومسيحيٌ بتعبير موسيقي.

إن قول "فيلسوف مسيحي"، هو لفظُ عبارة (مركبة)، كتلة مفهومية، من ناحية أخرى، تمييزُ الفيلسوف المهني عن المسيحي المتفلسف، هو تحمّل حالة فصامية لها حركيتها، معاناتها الكبيرة وسعادتها القليلة.

المسيحيُّ: هو الشخص الذي يُعلن اعتناقه القبلي بحياة يسوع، بكلماته وبموته. إنه هذا الاعتناق الذي يثير في الفيلسوف صاحب المهنة والثقافة، في مفكر الثقافة الفلسفية، يثير فيه التبصّر، هَمّ السببية، وتقدم

(1) Jean Greisch. (note de Ricœur).

(2) الصفحات الثلاث موضوعة فوق بعضها في المخطوط.

(3) حسب عبارة الفيلسوف السويسري بيير تيفيناز (Pierre Thévenaz)، وهو بروتستانتي مثلي أنا. (إحالة لبول ريكور).

أفضل حجة في حالات المواجهة وما سمّيته سابقا بالمناظرة **[في الهـــامش: موجهة للتعبير العمومي]**. غير أن تعبئة الكفاءة الفلسفية لا تقوّض حرية التفكير والاستقلالية - سأقول حق الاكتفاء الذاتي- موجهـــة للبحـــث الفلسفي وبناء خطابه.

شذرة 0 (2)

أريد أن أقول على وجه السرعة ما الذي يزعجني بشـــكل مُلـــحّ في علاقتي بالاعتناق المنعكسة على صورة يسوع المسيح. هل يتعلق الأمـــر، ببساطة، إذا تجرأت على القول، بمتابعة نموذج استثنائي، كواحد من أنبيائه الذين اعترفَ لهم برغسون بقوة القطيعة، الابتكار والاندفاع؟ أو يوجد، على الطرف المقابل، في خط التيولوجيات التضحوية، الموت المتاح للبشر والموجّه لإرضاء عدالة الإله المتعذّر إرضاؤها، الإله الذي يطلب ترضية من البشر من أجل خطيئة هي نفسها تستحق الموت، ويجد الترضية في "إنابة" ابن الإله الأب نفسه الميت بدلاً عنّا؟ يجب أن أقول بأن جزءاً كبيرا مـــن طاقتي الحجاجية بيني وبين نفسي تُبذل في تمرّدي ضد تقنين (من القانون) كل الإشكالية وفي الاحتجاج ضد هذه النظرية التضحوية حيث أرى فيها أسوأ استخدام لذكاء الإيمان. تمرّدٌ هو مع ذلك لا يقودني إلى أن أتراجـــع عن متابعة نموذج حتى خارج المعايير. ماذا تعني عبارة "من أجلنا" التي هي في صلب اعتناقي للنسخة المُصلَحة للتراث المسيحي؟

بالوفاء لإســـتراتيجية التـــأخير الـــتي هـــي مألوفـــة بالنســـبة لي، سأبحث في التراث خارج إنجيلي عن تشـــجيع علـــى الكـــلام **بشـــكل مختلف**.

لكن أولا، أريد أن أشرح ما أدعوه بالاعتناق بـــدلا مـــن الإيمـــان وعلاقته بالحجاج الذي جعل منّي مسيحياً بتعبير فلسفي.

المناظرة

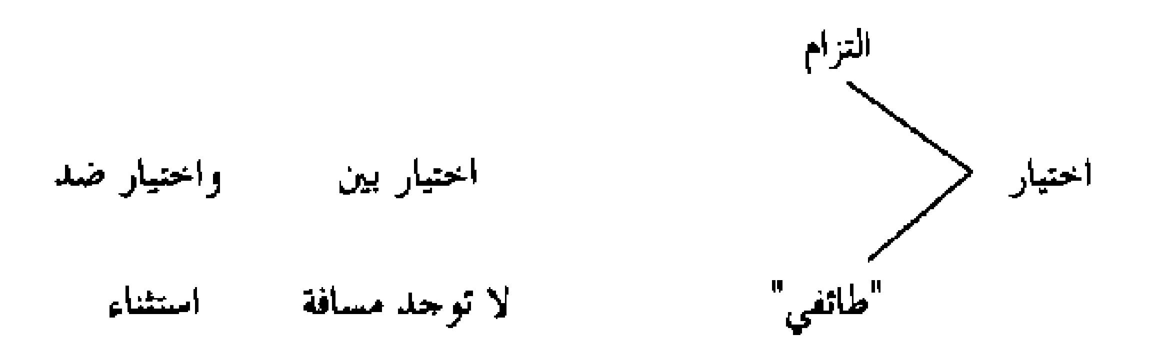
إنه المفهوم الأكثر ملاءمة لعرض وضعٍ وموقفٍ وعملية في الوقت نفسه.

إذا كان صحيحاً، كما قالت رونيه بياتر (Renée Piettre)، "بأن ديناً ما لا يوجد إلا إذا تحدّد بالنسبة لدين آخر" (صفحة. 160، فيما يتعلق بورغو (Borgeaud) [ص: 105–106])، إنه مثل اختيار (hairesis)[1] "على حساب" هذا، الاختيار الذي يتضمن معرفة نسبية بدلا من **الجهل** واللامبالاة، إذن هو شيءٌ ما كـ "ملاحظة"، و"تاريخٌ مقارن" يوضع في طريق "النظرة المتباعدة للمؤرّخ". لكن الاعتناق موضوعٌ إذن بين قوسين، **الاعتناق** الذي بواسطته يشارك الوفيّ لتراثٍ ما في العلاقة اللاامتماثلة بين "نحن الآخرون" و"الآخرون"، أجانب بشكل ما. المناظرة هي توازن صعب بين **التباعد (اتخاذ المسافة)** والالتزام الشخصي، ربما هذا الذي وصفته بياتر (Piettre) كـ "وضع فكري ذاتي ولحظي" (160) "قادر على الحفاظ على نظرة متباعدة للمؤرخ".

أرى بالأحرى صراعاً بين الالتزام الخاص بالمناظرة والنظرة المتباعدة. إن المناظرة هي بهذا المعنى متمايزة عن نزعة المقارنة التي تريد أن تكون حيادية، باستثناء الاعتناق الديني.

---

(1) باليونانية (Aίρεσι) وتعني طائفة (المترجم).



إن استدخال هذا الخيار المعقد والغامض هو الذي يقود إلى القول: "يولد المذهبُ من التفاعل المستمر ويتغذى ممّا يُنكره" (Piettre 67).

تفاعلٌ مستفيدٌ من المناظرة في مواجهة الذات.

يجدُ المشكل ترسيباً في حدود "المثلث التيولوجي": مِصريّان برأس حيوان، يونانيان بشكل إنساني، والنزعة اللاتصويرية لإله اليهود. لكن هذا الأخير تمّ رسمه من وجهة نظر خارجية محايدة، هي تاريخ الأديان. إنه انطلاقا من وجهة النظر المنفصلة هذه تمّ إدراك وجهات النظر المتقاطعة لثقافة مع أخرى مع ما يترتب عنها: ترجمة هذه (ثقافة) إلى لغة الثقافة الأخرى والتقييم المقارن لهذه في علاقتها بالأخرى. إنها المناظرة بين [المخلصين] التي تنفصل عن حمولتها العاطفية المرتبطة **باعتناق** هذا المذهب أو ذاك المذهب الذي يُعطي نقطته الصراعية للمناظرة. يمكننا الحديث عن تأرجح بين صراعية المناظرة أو درامتيكيتها والنظرة **المتباعدة**- بالمعنى غير الملزم للمؤرخ. إذا ما أمكن القول، مجدّدا، بأن "ديناً ما لا يوجد إلا إذا تحدد بعلاقته بدين آخر"، هو ما أدعوه بالنسبة لي "اختيارا متواصلا" بين صدفة وقدر لا بدون علاقة مع هذه الاختيار الطائفي (hairesia) الذي يتصف بالتأرجح بين المناظرة الملتزمة والمسافة المقارِنة. وهذه ليست

[تتوقف الصفحة هنا دون بقية].

"الملحمة" الإنجيلية (1)

قراءة "فينكلشتاين" و"كو (Finkelstein et Co)"، الإنجيل المنكشف (La Bible dévoilée)[1]

لقد تجاوزنا المفاجأة، ماذا بقي؟

المفاجأة كبيرة، حتى بالنسبة إلى قارئ مثلي أنا أقلّ ارتباطاً بتاريخانية الشخصيات والقصص.

لا تزال خلفيةٌ قديمةٌ سأعود إليها: العصر القديم لإبراهيم، القوة التصويرية لعبور بحر القصب، للتيه تحت قيادة موسى لأربعين يوما في الصحراء، غزو كنعان – ولكن بالخصوص السلسلة الجينيالوجية للبطاركة حيث أحفاد شعب الأرض، تاريخ يوسف، مجد داوود وعظمة هيكل سليمان، إلخ.

وهكذا، كل هذا لم يحدث، إن الحجاج الأركيولوجي لا يمكن وقفه، لا أثر للعبور، احتلال الأراضي، للبناء.

---

(1) Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman, La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie, Paris, Bayard, 2002.

هذا الكتاب، الذي كان الأكثر مبيعا، يثبت من خلال الحفريات أن "المعارف التاريخية الموثوقة" حول الإنجيل مؤرخة في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. لا نعرف شيئا عن موسى (القرن الرابع عشر قبل الميلاد) ولا عن الملوك الأوائل لإسرائيل – على الخصوص داود وسليمان (القرن العاشر قبل الميلاد)، وما نعرفه ضعيف جدا.

لا شيء تاريخي قبل القرن السابع قبل يوشـــيا، شـــبه الاكتشـــاف للكتاب، لسفر التثنية. يهوذا الصـــغير يأخـــذ مكـــان أقـــوى أقويـــاء إسرائيل/السامرة ورمي النار قبل اجتياحها بدوره حتى النفي. سيعود، زمن اليهودية والهيكل الجديد والتسجيل التيولوجي تحت إشراف فارسي. هنا، للتاريخ المحكي قواعده، النقد النصي والأركيولوجيا يســـيران جنبـــا إلى جنب.

مفاجأةٌ إذن بفقد **وهمٍ** كان هو نفسه مؤسّساً، لأن القديس بولس، مثل اليهود في زمنه، لا يشك في تاريخانية موسى وحقه في النداء من هذا إلى إبراهيم، "أب الإيمان"، ما وراء وما أدنى موسى، أب الشريعة. جـــزءٌ كبير من الحجاج المستمد من الكتابات (المقدسة) يستند إلى التاريخانيـــة والى قِدم قصص التوراه. مفارقة: يتّهمُ اليهودُ المسيحيين بأنهم هـــم مـــن جرّدوهم من تاريخهم بإضفاء الطابع الاستعاري عليه (حجـــج "نبويّـــة" متجاهلة مما يطرح مشكلا معقدا)، في حين أن هذا التاريخ كـــان قـــد تشكّل وله معنى قد تمّ إضفاء الطابع الاستعاري عليه (إنـــه مـــا يمثـــل خصوصية التحرر من الوهم لدى المسيحيين، خاصة البروتستنتيين، أكثر الطالبين للعهد القديم).

الملحمة الإنجيلية (2)

ما يوجب علينا التوقف، قبل مشكل كتابة **الملحمة**، المَروية في القرن السابع ق. نحو القرن العاشر- الثامن ق. خيالي، هي **الوظيفة** المرتبطة بهذا الاختلاق - أي التأسيس لوحدة سياسية تأذن للتاريخ الذي حكاها.

ها هي مَلكية ليست مبرّرة الوجود بواسطة الرّب فقط، بل بواسطة التاريخانية المزعومة لتاريخها الطويل. باختصار، هي **تيولوجيا سياسية** - صورة للـ **تيو- سياسي**. تشتغل أقدمية إبراهيم كسلطة للأقدمية وأقدمية للسلطة. ولكن بالخصوص، من جهة الجنيالوجيا على سُلّم الأجداد الذي يسمح، عن طريق الإنجاب والبُنوّة، بإعادة الاعتبار لكليّة التوطين الأشهَر على وجه الأرض في ابن عمومة واسعة وبعيدة **ومنسيّة**، ومن جهة أخرى، يتوافق مع هجرة الزواج الخارجي، هذه هجرة نستطيع أن نقول عنها متزاوجة، لأننا نستطيع اعتبار العبرانيين عائلة واحدة كبيرة فقدتْ الأثر بنفسها تحت الصورة المزدوجة لإسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية. وحدهم الجينيالوجية المبرّرة، بالإضافة إلى إنكار اليهوذيين حقّ الوجود كوحدة متميّزة وشرعية، المطالبة بتجميع صفوف كل العبرانيين في وحدة تيولوجية سياسية واحدة تحت رعاية إسرائيل الأول، يعقوب. سيكون اليهوذيون من ذاك الحينْ فصاعدا هم الإسرائيليون الشرعيون. رابط. لقد

أصبح اختلاقهم، وإلا الشخصيات نفسها لداوود وسليمان، لأقلّ من المجد والعظمة لمملكتهم، أصبح عاملا أساسيا في هذه المطالبة بالتجمّع المهيمن ضد تيار التاريخ الحقيقي المثبت.

ماذا نريد القول بهذا البناء السياسي بالأساس؟

يوجد شيئان متناقضان:

من جهة، الإعجاب المؤجَّل للتاريخانية حول الأسطوري- الشعري (mytho-poétique). أيّة عبقرية أدبية ولّدها هذا الحلم السياسي؟ إن ما يميّز هذه الملحمة، للمرة الأولى، هو أنها لا تشتغل كما في الإلياذة والأوديسا كخيال موازٍ للتاريخ السياسي - حتى المورد الأخلاقي ذي القيمة البيداغوجية العالية-، ولكن بالتدقيق كتاريخ مزعوم حقيقي، ولهذا العنوان المؤسِس للتاريخ الحاضر (أثر نوعي للملحمة لديّ: القديس جونيفيف (saint Geneviève)، رولان (Roland)، جون دارك (Jeanne d'Arc)، أنظر كلوفيس (Clovis) وشارلمان (Charlemagne)، أفضل الشهادات). إذن، أيّة قوة أسطورية- شعرية متحركة، وموضوعة في خدمة مطلب تيولوجي سياسي، تؤسس "تاريخياً" لادّعاء ثيوقراطي.

إلى هنا أنا أعترف بدليلي الأركيولوجي (الحفريات). لكن هذا لن يكفِ أبدا، خصوصاً إذا لم يترافق مع نقدٍ نصّي **[كلمات ناقصة]**، ولهذا تتضمّن التيولوجيا السياسية على البُعد التيولوجي الذي يهمل كل التيولوجيات السياسية للشرق - من مصر إلى آشور، الميزوبوتامية وحتى الفرس (وسوف نعود إلى ذلك). إن ما يصفه التاريخ المقارن للأديان (مع بورغو (Borgeaud) وبياتر (Piettre) بـ **"لا- أيقونياتية"**: إلهٌ هو اسم، ولكن ليس له صنمٌ بشكل إنساني على الطريقة اليونانية أو على صورة مختلطة (حيواني- إنساني).

إنها تيولوجيا تُهمل الشعب الذي بنى تيولوجيا سياسية خاصة به حول هذه الخصوصية اللاأيقونية. مما أدّى إلى عرض أخلاقي - تيولوجي غير مفكَّرٍ فيه دون هذا الإخلاص للاسم دون صورة، أو شكل، أو تمثال، أو تشكيلٍ فني. إن التفسير الأركيولوجي لا يفسّر هذا أبدا. على العكس من ذلك، إنه يضع نفسه بذاته في فائدة هذا الشذوذ التيولوجي بالنظر إلى نزعة المقارنة. لماذا الإله (Yahvé) وليس الرّب (Baal)؟ إننا لا نُبيد الأصنام فيزيقياً إلاّ لتقويتهم، أو استعادتهم. يُفقد الإيمان باستمرار، حيث يُزعِج الأنبياءُ الشعبَ إلى حدّ الضجر.

إنها نواة غامضة لتيولوجيا سياسية موضوعة استثناءً بواسطة هذه العقيدة (الطائفة) التي هي في المقام الأول أكثر من نداء سِفر التثنية وتأسيسه في الوقت نفسه. اسمع يا إسرائيل (Shema Israël)[1]...

يمكن لمؤلفينا الأركيولوجيين أن يكونوا فخورين بالانتماء إلى شعب أسس لليهو-مسيحية وللثقافة الإيتيقية للغرب، بنفس اتجاه الفلسفة والتراجيديا اليونانية.

ستظلّ الملحمة، مِثل أخريات، ممتعة، بنّاءة، بواسطة قوة الاستعانة بمجموعة هائلة من التجارب، الأحلام، الإخفاقات، ليس فقط لأنها كانت مقتصرة على الخيال ولم تكن مُؤسِسة لتاريخ على تاريخ مخيالي، لكن إذا كانت قد أسندت تيولوجيتها السياسية على مُتغيّر آخر لعبادة الوثن.

إن الإعجاب بالعبقرية الميتولوجية - الشعرية لإسرائيل تُعوّض سريعاً الإحباطَ الأول لفقدان... وثن تاريخي: إبراهيم الحقيقي، موسى الحقيقي، ولكنه يتكثّف في إعجاب اعترافي بالنسبة للافتراض التيولوجي نفسه.

---

(1) صلاة يهودية أساسية (المترجم).

بعد قراءة فيلونينكو (Philonenko)[1]: "أبانا".

إنه **ابتهالٌ**، يقول، وليس **ملفوظ**. هل يريد القول بأنه لم يقل شيئاً عمّا هو عليه الإله؟ بأنه ليس من أنطولوجيا؟ بالتأكيد، ليس من **يوناني** هنا، مثلما سيكون عليه الحال مع الآباء. ولكنه لا يوجد ضمنياً، بالاستثناء، ولكن أيضا بالإمكان، قولٌ حول الإله.

إن ما يضرب بقوة في المعجم، هي هيمنة **الجَعْل**. الباقي، ابتهالٌ موجهٌ إلى إله يقدر على ما يفعله. في المطالب بـ "أنت"، لقد طلب من الإله جعل ما يملكه.

[في الهامش: يمكن أن يكون إله حيازة؟ (ريشارد كيريني) (Richard K.)[2]. **أنظر شذرة أخرى]**. إن الرؤية الأخروية هي استكمالٌ **للفعل**. إن بنية الطلب نفسها هي **الانتظار**، يعني أكثر من كونه أمنية، أكثر من الدال على التمنّي، أي الثقة في استكمال **الفعل**. سِمتَان في

---

(1) Marc Philonenko, Le «notre père». De la Prière de Jésus à la prière des disciples, Paris, Gallimard, 2001.

(2) Richard Kearney ; dans son essai 'Enabling God' du livre: AFTER GOD: RICHARD KEARNEY AND THE RELIGIOUS TURN IN PHENOMENOLOGY (edited J. Manoussakis, Fordham University Press, 2006); cf: THE GOD WHO MAY BE: A RELIGIOUS HERMENEUTICS, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2001.

المعجم مرتبطتان بالسمة في النحو (الأمر)، كلمتا **ملك** و**إرادة**. واحـــدةٌ تسِمُ **سياسة** متسامية، والأخرى تسِمُ **سيكولوجيا** متســـامية: لســـنا في حضرة هوبز (Hobbes) ومشكل الســـيادة الإنســـانية، ولا في حضـــرة ديكارت (Descartes) و**الإرادة في الحكم**. الملك والإرادة هما في صـــلب **الفعل** الخالص.

المَطالب بـــ "نحن" تؤكد ذلك:

نحن نطلب **استقبالاً** للفعل من أجلنا، إلى حدّ أن فِعلنا ينقلب ضـــد الآخرين، في بُعدِ الاعتداء الذي هو **فعلٌ** سلبـــي من جهتنـــا. فعـــلان متزاوجان: فعل الإله وفعل البشر. يشتغل الـــ "**مثل**" (hos) شفهيا علـــى ما يشتغل به التناظر اللامتماثل للفعلين عملياً.

الطلب الأخير، كالذي أعاد كتابته فيلونينكو (Philonenko):

"ونحن لم ندخل في امتحان بل نَجونا من الشرير"

على مراحل: - الفعل، مع النقطة السلبية (التي لا).

- فعلنا في الامتحان المفرط
- الشيطاني الذي يولّد الوضع في الامتحان.

تثليث الفعل:

1- فعل لا. الفعل بواسطة لا.
2- الفعل الإنساني الموضوع في الامتحان المفرط. أن يكون ممتحنـــاً في فعله.
3- الشيطاني المغري: لغز الشر الذي هو في تَخفّيه شخص مـــا ولا شخص ما.

مثل أن يكون جعل إمكان الملفوظ من حيـــث الفعـــل. الــــــ "لا" اليوناني. ولكن إمكانية إعادة كتابة فعل الكينونة على طريقة أرســـطو.

الكينونة مثل حركة – طاقة (dunamis-energeia).

يجعل الفعلُ إعادة كتابة الكينونة اليونانية هذه ممكنة. كما في سِـــفر الخروج 3، 14–15. أنظر: التفكير في الإنجيل (Penser la Bible)[1] حول "أنا ما سأكون".

(1) Cf. André LaCocque et Paul Ricœur, Penser la Bible, Paris, Seuil, 2003, p.346-385.

جاك دريدا

"أنا في معركة ضدّ نفسي"

Le Monde, 9 aout 2004[1]

أتناول نقطة البداية نفسها: ما لا أعتقده.

إذا كان "تعلّم العيش أخيرا"، هو تعلّم الموت، مع الأخذ بعين الاعتبار قبول الفناء المطلق دون خلاص، دون بعث ولا فداء، أتقاسم كلّ النفي. أنا لا أنتظر البعث من أجلي – كما كتبتُ في النقد والاعتقاد. أنا أرفض كل مخيال للبقاء على قيد الحياة، لبقاء الآخرين على قيد الحياة. أنا باقٍ حيّاً بالتأجيل. لكن لا، دون إعفاء. أسلّم نفسي إلى الإله **من أجل الآخرين**. هذا الرابط، هذا التسليم له معناه الأبعد مني وله معنىً مختلفٍ حيث سيُشركني الإله ربما بطريقة لا يمكنني أن أتخيلها، يبقى: البقاء حياً حتى الموت.

نعم، أبدأ في الابتعاد عن دريدا. نظرته الأولى هي نحو الجيل الذي هو ممثله النهائي. ليس له **معاصرون** يحبهم، ولمرافقتهم في تعلّمه الحياة والموت. وحيدا بالإرجاء، بالبقاء على قيد الحياة. إنه وريثٌ أكثر منه

(1) حوار لجاك دريدا.

معاصر. (في هذا المنظور، هو يجمع واسعا من لكان (Lacan) إلى سارة كوفمان (Sarah Kofman)، حتى وإن واصل الحديث مع البعض، إلا أنه يجمعهم). **[في الهامش:** هناك معاصرٌ وحيد يسمّى: هابرماس، ولكنّه مواجهةٌ حقيقي. أكثر ارتباطاً بـ [أحداث] 11 سبتمبر]. الإقرار: "تعلُّمُ الحياة، هو دائما **نرجسية**"، إقرارٌ رهيب من أجل الإخلاص بواسطة القراءة. "المطلوب منّي التنازل عمّا كوّنني، عمّا أحببته دائما، إنه مطلوب الموت". "نعم، جاك، قلت ذلك لكم". عهدتُ بذلك لأهلي. أهلي.

أعود إلى عبارة "**من أجل الآخرين**" المذكورة أعلاه. يجب أن أقول أنّي لا أستطيع ربط الإخلاص بالتفكيك، حتى التفكيك المختلف عن "التهديم"، ولكن بالربط مع ثورة مؤثّرة وشاملة للغة، أرى هنا علامة على نرجسية شفهية. هذا يُغيّر كثيرا من فكرة الأثر التي تمرُّ عبر الأهل. كلمةٌ تعود إليّ من جديد: "الأمل الذي يُبقيني حيّاً". كلّ الديني هو هنا، كرابط بين إرادتي- في الحياة وأهلي. صحيحٌ أنه ليس لي وهمُ الاعتقاد بأننا لم نبدأ في قراءتي. أنا عاديٌّ جدّاً ودون شك فإن عملي (كتابتي) ستدوم أقلّ من عمل دريدا الذي هو شخصٌ غير عادي بامتياز. ولكن يوجد أثر الآخرين، حيث يَنضمُّ أثري على طريقته. هذا جزء من الأمل والرجاء الذي يُبقيه أملي الخاص على قيد الحياة. هل يمكن، حتى لأولئك الذين لا يتركون أثرا مكتوبا أن "يُحدثوا فرقا في الإله"؟

البعث

مستويات المعنى بين الحدث وبنية الكينونة في العالم.

1. مستوى "دليل"

الدفاع في المناظرة

= حدث وحيد محكي   الإنسان المعجزة ← دفاع

= سردي (الإنجيل)   نهاية معجزة الصعود

الصعود إلى السماء

2. المسيح المبعوث/دلالة تسبق القصص

وعود مكتملة   من الموت إلى الحياة

← قلب (عكس).

نبوّة المسيح   علامات جماعاتية

عودة   تلميذ هارب ← بونتكوت (Pentecôte)

رجوع   تعويض

صعود

"إعلان" يجمع 1 و2.

مجد ← هوسانا (Hosannah)[1]، مزمور أيضاً.

---

(1) تعني بالعبرية "أنقذ الآن". (المترجم).

3. تجارب انتصار الحياة على الموت في الحياة:

مستوى تجاربي	نجاح/شفاء
تاريخي	2 1
تجربة:	مصالحة 3
"نهضة" = عصر	محبة الحياة 4
	"طقس الربيع" (فرح)
	فصل: الربيع

4. مستوى أنتروبولوجي

كلّي؟ ظلام/نور/نهار ليل/تجديد طبيعي = قابل للتواصل

تقاسم ربيع حملة حية ≠ حملة لـــ

إيروس/ثانافوس (الموت) فرويد (Freud) موت

= بنية الكينونة في العالم؟ رغبة

"كينونة حية"

بنية الزمن

لكن:

هذا يفسر أن مناسبة عيد الفصح تُفلت من الجماعة

لكن أيضا طقوس العبادة

عبور الفضاء العام

مقاومة من الحياة حتّى الموت

الانتصار على الموت ممّا كان موتاً؟؟

5. الأخروية

موت المسيح المنتصر

اليوم الأخير   ليس بعد

استباق مسيحي

من هنا:

الموت يحكم.

[عيد الفصح 2005].

خاتمة

بقلم:
[كاترين غولدنشتاين (Catherine Goldenstein)
محافظة أرشيف مكتبة بول ريكور]

إن الكلمات التالية هي لقريبةٍ لبول ريكور خلال العشر سنوات الأخيرة من حياته، إنها تسعى إلى تتبّع السياق الذي تمّ فيه تصوّر وتحرير الصفحات المعروضة هنا بعد وفاته. نُذكّر بأن بول ريكور خصّص لمُقرّبيه مكاناً خاصّاً، "الناس الذين يَعنوننا ونَعنيهم". المصطلح الذي ظهر بوضوح في مؤلف "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، فيما يخص الميلاد، يعود أيضا إلى ما يخصّ الموت (صفحة 161 و468).

السلسلة الأولى من النصوص- خمسٌ وعشرون صفحة مخطوطة مكتوبة باليد- كانت قد جُمعت في ملف ورقي عليه بطاقة تعريفية: "حتّى الموت. في الحداد والابتهاج. ب.ر". دون تاريخ، غير بعض الرسائل والوثائق الموجودة في الملف، بعض الإشارات خلال محادثاتنا سمحت لي بالاعتقاد بأن هذا التأمل حول الموت قد تمّ بعد صيف 1995،

وأن تحرير المخطوط بدأ في بداية سنة 1996. ثم فجأة تمّ وضع الملف المغلق جانباً، مغلقاً على مرّ سنين مع رُزَمٍ من النصوص، البريد، ومقالات الجرائد في ركن غرفة المعيشة بمنزله بشاتوناي- مالابري (Chatenay-Malabry). لم يُلمّح بول ريكور إلى ذلك أبدا. لقد وجدته [المخطوط] في وسط أرشيفات أخرى بعد أشهر من وفاته.

في سنة 1996، كانت سيمون ريكور (Simone Ricœur) [زوجته] تنطفئ بهدوء، تلك التي تقاسمت الحياة مع بول منذ ثلاث وستين سنة، تعاني من مرض التنكسية، حيث كانت تضعف كل يوم ولكنها كانت تحضر بصمت في غرفة المعيشة للجدران البيضاء (Murs Blancs). أولئك الذين كانوا قد أحسّوا بموت الكائنات التي تحب معرفة الارتباك الذي ينشأ وينمو من الوضعية نفسها، مع البساطة الكبيرة، فقد بذل بول ريكور كل الجهد لمواجهة نهاية سيمون في المنزل. لقد تمّ الشروع في التأمل حول الموت، الملقى على عاتقه، بوصفه تضامناً: زيارات الدكتورة ليسي هاسبيل (Lucie Hacpille)، مختصة في العلاجات المسكّنة الضابطة لإيقاع هذا الوضع، والمرافقة للزوج. غير أن القلق الذي تملّك بول ريكور كان يوجب عليه وعلى العكس، حتى يبقى حيّاً، مضاعفة اللقاءات، الأسفار، مواعيد العمل[1]. متطلبات متناقضة! لقد بدأ التأمّل

---

(1) في ظهر أجندته الجامعية لسنة 1996- 1997 أجد، مواعيد موجزة تدل على أن كل شيء يسير على ما يرام، قائمة تنقلاته في هذه الفترة:
"Ulm
مارس: سانت بترس بورغ/موسكو
15 أفريل: نابل (Naples)
28 ماي: كوبنهاغن
أكتوبر: روما فنيسيا
نامير (Namur)

حول الموت، "تمرّنٌ صعبٌ ومتأخر" بزهد، كان قد صار ثقلاً أكبر ممّا يُطيقه، وهذا ما أدّى إلى انقطاع تحرير هذا النص في أفريل 1997، على ما أذكر. في هذه السنوات كنت قد أصبحتُ جزءاً من عائلة المنزل: كنّا ننتمي إلى نفس أبرشية روبنسون (paroisse de Robinson)، لقد أملتُ من خلال زياراتي اليومية تقريبا جعلَ البلاء (المرض) أكثر خفّة عليهما، حتى أسهّل على بول أسفاره وأحيط سيمون بالاهتمام الممكن. لقد كان عليها أن تدخل المستشفى في الأيام الأخيرة من سنة 1997 وتوفيت في العيادة يوم 7 جانفي (يناير) 1998، كان بول وابنه مارك (Marc) إلى جانبه.

بين نص "حتّى الموت، في الحِداد وفي الابتهاج" وكلّ كتاباته الأخيرة، التي عَنوَنَها ريكور بـ "شذرات"، ثماني سنوات مضت، حيث كانت "أمنية الحياة" في سياقها الأكثر حضورا: العمل، الكتابة (نُشر مؤلفه "الذاكرة، التاريخ، النسيان" في سبتمبر 2000، و"مسارات التعرف والاعتراف" في جانفي 2004)، الأسفار، التكريمات، اللقاءات، قوة اللامتوقع، الصداقة المتقاسمة والتي تبدد الوحدة. أثناء تحريره لمؤلفه "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، أقرّ لي ريكور مرّات عديدة بأنه قام "بخطوات كبيرة" في تفكيره حول "مشترك الوجود- لـ - الموت"[1]. إنه في هذه اللحظة، دون إرادة أو قدرة استباق زمن موته الخاص، حيث تمّ

جويلية: دوبلان (Dublin)

30 سبتمبر. 4 أكتوبر.: أوسلو

12-15 أكتوبر. فريبورغ

26-29 أكتوبر: صوفيا (Sofia)

6 نوفمبر. أفينيون (Avignon TGV)

(1) لقد اعترف فريديريك وورمس (Frédéric Worms) في كل اللحظات بهذا التقدم وعرضه بدقة: "حيا حتى الموت...وليس من أجل الموت" (فكر ريكور)، مجلة إسبري (Esprit) مارس- أفريل 2006، ص.304-315.

الاتفاق بيننا أننا سنواجه معا، أن أكون الصديقة التي تساعده على "تمرير وثيقة". لكن، في انتظار، الرغبة والأمل المؤكدين في "البقاء حيًا حتى الموت"... في لحظة احتفاله بعيد ميلاده التسعين، قال لبعض أصدقائه المجتمعين: "توجد السعادة البسيطة في أن يكون المرء حيًا بعد، يتقاسم الحياة مع من يحبهم، أطول مما أعطتني. أليست الحياة عطاءً افتتاحيا؟

في صيف سنة 2003 (صيف موجةِ الحرّ الشديد) حيث تحطّم ذلك الانسجام: ارتفاعٌ مفاجئ للضغط (الدموي) أفقده النظر في عين واحدة، مما سبب له صعوبة القراءة، بل أفقده التوازن الضروري للمشي. لقد أدّى سوء حالته الصحية التي تحفظ له كامل قوته الفكرية، إلى اكتئاب كان يجتهد في مقاومته، لكنه كان أكثر عمقا، بعد إتمامه كتابة مؤلفه "مسارات التعرف والاعتراف"، إذ لم يكن مدعوما بعمله في الكتابة. في ماي سنة 2004، أدّى فشل في القلب إلى وذمة رئوية حاول الأطباء جعلها أقل حدّة حتى آخر النهار، عنده، بالجدران البيضاء (Murs Blancs). لكن الشيخوخة كانت تفعل فعلها في جسده. مع أنه دخل في ما يقول عنه أنه "اكتئاب مالك لقواه العقلية"، لقد اجتهد طويلا في القبض ما أمكنه على "الحاضر الحي": قارئا، متكلما بحماس عن كتاباته، كاتباً، مهتمّاً بالعالم، مستقبلاً بعض الأصدقاء، متعطشا للتبادلات، في حين كان الكلام صعبا عليه، متقاسما سماع الموسيقى. بدءاً من جوان 2004، اتخذ قرار مواصلة الكتابة، لكن هذه المرة من خلال ما كان يدعوه فورا "شذرات". عملٌ خفيف: بعض الأوراق على سطح وقلم رصاص يرافقانه في كل مكان، مرونة واختصار لنصوص قصيرة حيث يمكنه إصدار ردّات فعله بوصفه قارئا، تحديد تفكيره حول مواضيع حمله على محمل الجد وحول الأفكار التي تبنّاها والتي هي من صميم حياته: "أن يصبح قادرا على الموت" كانت شغله الشاغل.

بدءاً من سبتمبر، كَبُر اليقين بقربه من الموت. "يراني الناس أحسن ممّا أحسّ" كانت عبارة متردّدة في فمه، ثم قال "أعرف ما ينتظرني: أنا على وشك الرحيل..."، وأياما قليلة قبل موته قال: "لقد دخلتُ في الزمن الموحد...". لقد كانت هذه الفترة صعبة عليه: الإهانة التي تلحقه من خلال النظر إليه ضعيفا، تابعا، "المعاناة" وغير قادر على "التصرّف"، يُسيطر عليه النوم وضعفٌ حاد، بالإضافة إلى القلق، الذي حاول تسميته دون الهروب منه: "طبعاً، يوجد قلق العدم...". أنا أحتفظ بذكرى صراع مؤلم معه هو نفسه: عابراً للانحسار، الخوف في بعض المرّات، والشعور بالوحدة بعد مَن سيغادرنا، على الرغم من كل علاجاتنا في الليل خصوصا، لكن مُكرِّرا دائما بعد الاضطراب إرادته في "تشريف الحياة" حتى الموت. في كلمة قصيرة أرسلها أسابيع قليلة قبل موته إلى صديقة أصغر سنّا منه قليلا، لقد كانت في مساء حياته[1]، يبدو أنها تحتوي على شيء ما من هذا الضغط الذي اعتاد عليه، إذا ما كنّا حذرين بالنسبة للانقطاعات التي تُحدثها الفاصلة:

عزيزتي ماري

إنه في ساعة الانحطاط تستيقظ كلمة البعث. ما بعد المقاطع الإعجازية. من عمق الحياة، تبرز قوةٌ تقول بأن الكينونة هي الكينونة ضد الموت.

آمني بذلك معي.

صديقك بول. ر

---

(1) ماري غيفوري (Marie Geoffroy)، توفيت في سبتمبر 2006، كانت تلميذة ريكور بسانت بريو (Saint-Brieuc) في سنة 1933. قبل موتها أعطتنا الترخيص بإعادة نقل هذه الكلمة.

إن الشذرة الأولى من شذراته التي رافقت هذا العام الأخير بتـــاريخ جوان 2004، كُتبت تقريبا على هامش الشذرات الأخرى: "زمن المؤلّف، زمن الحياة". ثم، في نهاية جوان، الشذرة الأولى.: "صدفةٌ متحولة إلى قدر بواسطة اختيار متواصل"، التي أدّت إلى نجاح شـــذرتين: شـــذرة 0(1): "لست فيلسوفا مسيحيا..."، وشذرة 0(2): أريد أن أقول علـــى وجـــه السرعة..."، متبوعة بـــ "المناظرة". في مسار أشهر جويليـــة – أوت – سبتمبر، كتب "الملحمة الإنجيلية"، "بعد قراءة فيلونينكو (Philonencko): "أبانا"، "جاك دريدا". الشذرة الأخيرة: "بعث – مستويات المعنى" كُتبت كمسودّة (يتعلق الأمر بلوحة أكثر من نص، وكتابـــة بـــول ريكـــور، بمساحات غير واضحة للقراءة، لقد كانت إذن مشوّهة بشـــكل معتـــبر) حول عيد الفصح لسنة 2005.

بعضُ كلمات مخربشة على ظهر ورقة في لحظة بداية تحرير شذرات يمكنها تبرير الخيار الذي اتخذناه بنشرها: "زمن الكتابة المفصول بواســطة موت زمن النشر ← "بعد الوفاة".

كاترين غولدنشتاين (Catherine Goldenstein)



بول ريكور

حيٌّ حتّى الموت

متبوعاً بـ

شذرات

هذا الكتاب هو، في جزئه الأول، تأملاتُ بول ريكور في الموت، بعد صيف سنة 1995، حين بدأت زوجته سيمون تقترب من الموت، متأمّلا في فكرة أن يكون المرء شاهداً وحاضراً في الحداد، وفي نظرة الآخرين إليه بوصفه باقيّاً على قيد الحياة، مُستحضراً التجربة الدينية من خلال قراءته لنصوص بعض التفاسير... أمّا جزؤه الثاني فيُمثّل «شذرات»، وهي مجموعة النصوص المتقطّعة لأفكار متعددة كُتبت بين سنتي 2004 و2005 (سنة وفاته)، حول أن يُولد مسيحياً بالصدفة، تلك الصدفة التي تتحوّل إلى قدر بفعل اختيار متواصل، حول أن يُنسَب إليه بأنه فيلسوف مسيحي، حول المناظرة، حول دريدا...، مقدّماً تأويلات ومواقف من قضايا يرى أنه تبنّاها وهو يخرج من عنف «الديني» (وبعض المواقف، في آخر الكتاب، هي الأكثر جرأة)، كما أن هذه الفترة تُمثّل شهادته التأمّلية فيما يمكن أن يقوله عن موته وفيما يمكن أن يقوله الآخرون عنه بعد موته، من خلال التمفصل بين زمن الكتابة وزمن الحياة وزمن الاحتضار.

على القارئ أن يصبر قليلا حتّى يتجاوز عتبة الحداد التي تعلو بداية هذا الكتاب، وأن ينتظر من حين لآخر تبييناً وتوضيحاً من بول ريكور لبعض التأمّلات والتصوّرات التي تنشأ في السياق «الملحمي» الذي يُصوّر مواجهة الفيلسوف لسؤال الموت، مواجهةً يتقاطع فيها الديني مع الفلسفي مع السياسي، وهي مَلحمةٌ تبدأ بسؤال ريكور: «ولكن ما هذا الموتُ الأكثر واقعية من الحياة؟»، غير أن إيقاع ملحمة الكتابة لديه يتفاوتُ حدّةً في متن النص الذي بقيَ مسوّدةً مدّة سنوات، بالإضافة إلى طابع الشذرات الذي يعني من بين ما يعني انعكاساً لإيقاع الحياة الأخيرة للفيلسوف، بوصف أسلوب كتابة الشذرات هو في وجه من وجوهه كتابة احتضارية.



منشورات ضفاف
Editions Difaf
editions.difaf@gmail.com



